Ya sea que se exprese en términos teológicos o seculares, el concepto del *mal* representa un problema para el vínculo del hombre con el mundo, para su entendimiento y explicación. Este libro bosqueja cambios ocurridos en nuestra comprensión del yo y de su lugar en el mundo, desde comienzos de la Ilustración hasta finales del siglo XX, tomando las reacciones de distintos intelectuales ante el terremoto de Lisboa, el genocidio de Auschwitz y el atentado del 11 de septiembre como puntos centrales de la indagación para ubicar el principio y el fin de la era moderna, que encuentra en el mal la fuerza motora de su pensamiento. Cuando ciertas catástrofes nos azotan, una mezcla de reacción y reflexión nos lleva a cuestionar el sentido que tenemos de nosotros mismos, del mal y de lo vulnerables que somos en su presencia. Sin embargo, comparar genocidios o catástrofes naturales tiene sentido sólo en relación con metas específicas: la mejor de todas, evitarlos en el futuro. Al iluminar estos asuntos, la filosofía puede dar una orientación moral que nos ayude a elegir entre nuestras reacciones, y ofrecer así modelos de análisis para manifestaciones del mal que puedan servir para otras futuras, lo mismo que una armazón histórica y conceptual en la cual ubicarlas.

Susan Neiman es directora del Einstein Forum, en Alemania. Entre sus obras se encuentran *Slow Fire: Jewish Notes from Berlin* y *The Unity of Reason: Rereading Kant.*

9 786071 608802

El mal en el pensamiento moderno Susan Neiman

El mal en el pensamiento moderno

Una historia no convencional de la filosofía

Susan Neiman

FILOSOFÍA

SUSAN NEIMAN

El mal en el pensamiento moderno

UNA HISTORIA NO CONVENCIONAL DE LA FILOSOFÍA

Traducción
FELIPE GARRIDO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2012

Neiman, Susan
El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía / Susan Neiman ; trad. de Felipe Garrido. — México : FCE, 2012
445 p. ; 21 × 14 cm — (Colec. Sección de Obras de Filosofía)
Título original: Evil in Modern Thought. An Altenative History of Philosophy
ISBN 978-607-16-0880-2

1. Mal 2. Ética 3. Filosofía moderna I. Garrido, Felipe, tr. II. Ser. III. t.

LC BJ1401 Dewey 170 N357m

Distribución mundial

Título original: *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*
© Princeton University Press, 2002
All rights reserved

Diseño de portada: Paola Álvarez Baldit

D. R. 2012, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672; fax 5227-4640

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.

ISBN 978-607-16-0880-2

Impreso en México • *Printed in Mexico*

ÍNDICE

Prefacio a esta edición 13
Agradecimientos 23
Introducción 25

I. *Fuego desde el cielo* 41
Los abogados de Dios: Leibniz y Pope 45
El Newton de la mente: Jean-Jacques Rousseau 68
La sabiduría dividida: Immanuel Kant 92
Lo real y lo racional: Hegel y Marx 124
En conclusión 154
II. *Condenar al arquitecto* 158
Materia prima: el *Diccionario* de Bayle 162
Los destinos de Voltaire 176
La impotencia de la razón: David Hume 200
La salida del túnel: el marqués de Sade 225
Schopenhauer: el mundo como un tribunal 256
III. *El fin de una ilusión* 264
Dilemas eternos: Nietzsche se ocupa de la redención 267
Sobre el consuelo: Freud *vs.* la Providencia 292
IV. *Sin hogar* 305
Terremotos: ¿por qué Lisboa? 308
Asesinatos masivos: ¿por qué Auschwitz? 320
Pérdidas: el fin de las teodiceas modernas 329
Intenciones: sentido y maldad 340
Terror: después del 11 de septiembre 358
Restos: Camus, Arendt, la teoría crítica, Rawls 366
Orígenes: el principio de la razón suficiente 397

Bibliografía 415
Índice analítico 427

A Benjamin, Shirah y Leila

El gran postulado de que cuanto ha ocurrido en el mundo ha sido de conformidad con la razón —que es lo primero que da a la historia de la filosofía su verdadero interés— no es otra cosa que confiar en la Providencia, aunque de otra manera.

HEGEL, *Introducción a las disertaciones sobre historia de la filosofía*

PREFACIO A ESTA EDICIÓN

¿Una historia del pensamiento sobre el problema del mal puede ofrecernos una armazón para reflexionar sobre el presente?

La interrogante se me planteó con particular intensidad a medida que, a mediados de septiembre de 2001, fui abriendo uno tras otro una serie de breves, tajantes correos. Amigos y colegas que sabían que yo estaba terminando un libro sobre este tema me escribían para preguntarme: ¿es otro terremoto de Lisboa, o no? No menos atónita y sobrecogida que cualquier otro honesto mortal en aquel momento, yo lamentaba cuanto hubiese hecho para que alguien pudiera suponer que contaba con respuestas que otros no tenían. Si Hegel estuviera en lo cierto al suponer que la sabiduría de la filosofía llega con la comprensión retrospectiva, la lechuza de Minerva debería tomarse más tiempo antes de alzar el vuelo.

Sin embargo, pronto resultó claro que el 11 de septiembre era sin duda un hito histórico que modificaría nuestras consideraciones sobre el problema del mal. Al igual que en los casos cardinales de que se ocupa *El mal en el pensamiento moderno*, lo que aquí nos sacudía hasta la médula sólo en parte era resultado de la magnitud del mal presente. Mucha gente clama por formas de medición objetivas. Pero ¿nos serviría de algo darle al genocidio de Auschwitz 1.0 en una escala que dejara al de Camboya en 0.87, o hacerlo a la inversa? No hace falta mucho más que enunciar estos clamores para advertir sus lagunas. Comparar genocidios o catástrofes naturales tiene sentido sólo en relación con metas específicas: la mejor de todas, evitarlos en el futuro. En el momento en que afrontamos males intentar medirlos es, en el mejor de los casos, una abstracción, o, en el peor, una especulación política. No tiene mucho sentido llamar al 11 de septiembre el caso más horrible de terrorismo en la historia, aunque sin duda ha sido el más espectacular. El instinto de Al Qaeda por lo simbólico garantizó este buen éxito: una percepción casi global de que nuestra

capacidad para navegar por el mundo era infinitamente más precaria de lo que había sido el día anterior. La percepción fue tan amplia y tan repentina que por primera vez en la historia la sintetiza no el espacio, sino el tiempo. Si antaño nombrar una ciudad —Lisboa o Auschwitz— bastaba para evocar el horror y el sobresalto más agudos, el siglo xxi se inició nombrando una fecha.

Esa sensación de asfixia que nos causa quedarnos de pronto sin el piso que nos sostenía no puede predecirse. Algunos terremotos la provocan y otros no. Cuando ciertas catástrofes nos azotan, una mezcla de reacción y reflexión nos lleva a cuestionar el sentido que tenemos de nosotros mismos, del mal, y de lo vulnerables que somos en su presencia. La historia se alza a partir de una confluencia de eventualidades; un hecho que ocupó a muchos de los pensadores de quienes se habla en este libro. Un hecho que significa que los sucesos que son auténticamente malignos se hallan a merced de la manipulación y la distorsión de manera igualmente auténtica. Sería insensato creer que el quehacer filosófico puede influir directamente sobre el terrorismo o sobre las peores reacciones en su contra. Los problemas políticos exigen soluciones políticas. Al iluminar estos asuntos, sin embargo, la filosofía puede ofrecer orientación moral que nos ayude a elegir entre nuestras reacciones. Puede comenzar por mostrarnos que, aunque el 11 de septiembre transformó toda clase de realidades políticas, no dio forma a ninguna nueva clase de realidad moral. Por el contrario: la manera en que combinó estructuras tecnológicas modernas con estructuras morales añejas fue de lo más desconcertante. Por un lado, hubo destrucción masiva y bien coordinada, así como una percepción de este hecho igualmente masiva y bien coordinada —a una escala que épocas anteriores no podrían haber imaginado—. Por el otro, hubo una intención, evidente y deliberada, de causar tanta muerte y terror como fuera posible —una imagen del mal tan primitiva que no podríamos esperarla—.

La mayoría de quienes pensamos en la naturaleza del mal hemos llegado a verlo de maneras diferentes. Aunque pocos libros son tan eficaces para atizar el fuego como *Eichmann en Jerusalén*, de Hannah Arendt, es difícil encontrar conclusiones que sean más ampliamente aceptadas. Pues lo que Arendt quiso decir al afirmar que el mal puede ser banal es simplemente que no hace falta que sea demoniaco. Con Auschwitz aprendimos que los mayores crímenes pueden ser cometidos por gente capaz de producir, más que pánico y terror, repugnancia y desdén. La falta de discernimiento puede ser más peligrosa que la perversidad; con mayor frecuencia nos amenaza la egoísta resistencia a ver las consecuencias de acciones ordinarias que deseos manifiestos de destrucción. Pues, ya por cobardía, ya por algún impulso más noble, la mayoría de la gente se abstiene de actuar conforme a tales deseos.

Lo que sucedió el 11 de septiembre apenas fue obra de imbéciles cuyas acciones, resentidas y egoístas, causaron daños que no pretendían ocasionar. Por el contrario: los terroristas de Al Qaeda sabían exactamente lo que estaban haciendo. La claridad de sus propósitos y su determinación para cumplirlos fueron evidentes paso por paso —incluidos los pilotos que tomaron lecciones para volar, pero no para aterrizar—. Sus propósitos estaban calculados tan perfectamente como eran perfectamente perversos. Que estuvieran suscritos por una ideología no tiene importancia: la mayoría de las acciones lo están. Los crímenes se cometieron sin aviso y sin remedio; no iban dirigidos contra nadie en particular, ni hubo demandas, lo cual, en otros actos de terrorismo, puede decirse que mitiga la pura voluntad de destrucción. No hubo otra manera de escapar que la suerte. Sólo la hora del ataque impidió que murieran las muchas más víctimas que los terroristas esperaban. Pero la devastación y el terror masivos que se quería provocar estarán con nosotros por todos los años por venir.

¿La presencia de esta primitiva clase de mal pondrá en tela de juicio el análisis de sus formas más triviales y sutiles? Sólo para quienes creen que el mal tiene una esencia inalterable a lo largo de sus apariciones. Este libro sostiene que no es así. Nuestra comprensión del mal ha cambiado agudamente a lo largo del tiempo. Los intentos de abarcar las formas del mal en una sola definición corren el riesgo de ser parciales o superficiales. Ni Osama bin Laden ni Adolf Eichmann son los únicos paradigmas, y una descripción del mal dispuesta a la medida de sólo uno de ellos dejaría fuera algo que ignoraríamos a nuestro riesgo. Ambos representan formas que el mal puede adoptar, pero ninguno de los dos lo agota.

Si el mal no puede ser definido de alguna manera que garantice que podamos reconocerlo, ¿qué objeto tiene emplear ese concepto? Una respuesta a esta pregunta es de carácter general. Ignorar lo que hay de común entre una campiña de Nueva Inglaterra y una cantata de Bach no nos impide encontrarlas igualmente hermosas. Esto no es ubicar la belleza en la mirada del espectador, sino proclamar que ubicarla es asunto de un agudo y cuidadoso análisis —no de conceptos generales, sino de rasgos particulares—. Juzgar que algo es hermoso y persuadir a otros de que compartan tal juicio requiere la habilidad de describir en *ese* objeto *ciertos* detalles, con precisión y pasión suficientes para resultar singularmente convencido, y convincente. En los juicios morales, al igual que en los estéticos, cuenta menos la manera de presentar las ideas generales que la de vincularlas con la experiencia particular.

Todo esto puede ser cierto y aun así resultar insatisfactorio. Pues los juicios morales tienen consecuencias que no tienen los juicios estéticos. Hoy en día, lo que lleva a la gente sensata a no querer hablar más del mal no son las preocupaciones metafísicas sobre el relativismo, sino las preocupaciones políticas sobre la manipulación. El hecho de que no dispongamos de medios objetivos para decidir cuándo un acto es una forma del mal, mientras otro es simplemente horrible, deja este poderoso término totalmente a merced de la manipulación. Si tomamos el mal en serio, debemos tomarlo seriamente —y considerar que algunas maneras de abusar de esta palabra pueden llevar por ellas mismas al mal—. Mientras escribo, la administración de Bush está ocupada aprovechando sucesos que innegablemente fueron una forma del mal con fines más bien partidistas que gran parte del mundo juzga como una amenaza para un orden mundial pacífico y justo, mayor que cualquier otra que hayamos visto en decenios. No es la primera vez que *el mal* ha servido para justificar una declaración de guerra, y ya sea que, al hacerlo, esta administración logre o no sus propósitos, quedará por muchos años como un ejemplo clásico de la politización del mal.

Lo que puede ser todavía peor es la manera de concentrarse en una forma del mal tan parcialmente como para concluir que ninguna otra tiene importancia. Y la forma que presenciamos el 11 de septiembre es la de elección más sencilla: más fácil de reconocer que otras formas de violencia menos visibles; más fácil de afrontar que otras formas de destrucción, más lentas y sutiles, a las que lenta y sutilmente nos estamos acostumbrando. La parcialidad, sin embargo, no se limita a la administración de Bush. Muchos de sus críticos estaban tan absolutamente convencidos de paradigmas del mal aún más banales, que tardaron en reconocer en el ataque terrorista el mal que en efecto constituía. Por causa de esa demora, se perdieron el momento de horror colectivo que alrededor del mundo hizo presa de la mayoría de la gente, fuera cual fuese su convicción política. Un puro horror, allende el consenso implícito en ese pensamiento que Arendt expresó al saber de los campos de exterminio: muchas cosas son posibles, pero *esto* no debía haber ocurrido. Lo imposible deviene realidad, y la realidad pronto se hace rutina. Esos momentos de horror son pavorosamente breves. El genocidio que era impensable antes de Auschwitz, se volvió después un lamentable trozo de la realidad. Y si, como nos lo dicen los expertos, antes del 11 de septiembre fuimos tardos para imaginar la amenaza del terrorismo global, a partir de entonces podemos vislumbrarlo imaginando futuras situaciones que compitan para ser más terribles, una tras otra, en escala y amplitud.

Kant pensaba que podríamos comprender mucho acerca de la humanidad si nos concentráramos no en la Revolución francesa, sino en la reacción internacional que provocó. Su interés se centraba en la esperanza, pero es igualmente fructífero concentrarse en momentos de horror. Aun cuando tales momentos, gregarios y viscerales, pueden estar sujetos a la manipulación de los medios, ofrecen un catálogo de los juicios más profundos que compartimos. Son momentos de esta clase, y sus contextos, lo que he tratado de examinar desde un punto de vista histórico. Lo decisivo es la reacción, más que el suceso mismo; ya sea la reacción a los informes sobre un campo de la muerte en Polonia, a un linchamiento en Misisipi, o al ataque terrorista en Nueva York. Por más que nos esforcemos, no es muy probable que nuestros intentos para descubrir lo esencial en cada uno de estos casos lleguen a ser fructíferos, y concentrarnos en ciertos rasgos comunes a algunos de ellos puede cegarnos respecto a otros. Algunas de estas cegueras son cultivadas en forma deliberada. Cuando fuerzas

poderosas practican formas del mal burocráticas, muchos de quienes carecen de poder no hallarán más respuesta que acciones tímidas y simples con fines perversos. No quiero simplemente decir que la violencia engendra violencia, sino que aquí actúa una forma de simbiosis más siniestra. En tales conflictos, cada una de las partes insiste con gran convicción en que las acciones de su oponente son verdaderas formas del mal, mientras las suyas son meramente necesarias. Es un simple error, pero puede causar un daño interminable en tanto que cada lado esté convencido de que el otro encarna el mal en su más pura expresión. Tal vez el peor legado de los nazis fue dejarlo todo ensombrecido por los campos de exterminio; Auschwitz fue a tal punto extremo que, a su lado, demasiadas cosas pueden parecer benignas. Pero concentrarnos en su singularidad es no menos peligroso que cualquier otra forma semejante de concentrarnos. El mal llega en demasiadas formas como para confinarlo en una.

Dadas las dificultades para usar esa palabra responsablemente, es fácil entender el impulso a renunciar por completo a hablar del mal —excepto por el hecho de que tenemos necesidades morales, y una de ellas es llamar a las cosas por su nombre—. No hay nada *falso* en calificar un asesinato masivo como algo *malo*, pero si nada más nos viene a la mente ante una pila de muertos, habremos visto tanto y tan poco como un hombre que diga de un retrato de Vermeer que es *bonito*. Por supuesto mitigar nuestro lenguaje puede evitar algunos errores. Pero, si ésas son todas las palabras que podemos encontrar al momento de reaccionar, nuestra percepción y nuestro juicio habrán errado. Resulta tan miope como condescender a explicar el aumento internacional del fundamentalismo religioso sugiriendo que la gente quiere respuestas sencillas para los problemas de un mundo complejo. Sin duda, a veces eso es lo que quiere. Mas, de manera igualmente segura, lo que también desea es contar con visiones del mundo que manifiesten puntos de vista morales: que la dignidad humana es un bien que no puede ser objeto de trueque; tampoco lo es que hay acciones tan viles que no pueden ser redimidas. La claridad no debiera jamás ser confundida con la simpleza; menos todavía la claridad moral. Pero una visión del mundo que carezca de medios para expresar la legítima necesidad de claridad moral dejará que la gente

la busque en algún otro lado, y que se conforme con la simpleza moral. Los escrúpulos para usar el lenguaje moral responsablemente deberían llevarnos a usarlo con responsabilidad, no a abandonarlo por completo —dejando los pertrechos morales en manos sin escrúpulos—.

Los ejemplos incluidos en *El mal en el pensamiento moderno* se ofrecen con la esperanza de que una genuina claridad moral pueda brotar del análisis filosófico de sucesos específicos tal como son objeto de reflexión y como se entienden en la red de suposiciones en que acontecen. Ninguno de esos análisis pretende ser exhaustivo, y ninguno de los sucesos pretende ser privativo. Me concentro en el terremoto de Lisboa y en el asesinato masivo de Auschwitz porque estos hechos pueden ser considerados como el principio y el fin de los tiempos modernos. Un estudio minucioso de las vertientes morales en el pensamiento moderno tendría que incluir muchos otros casos, en especial aquellos que es preciso comprender de manera más ambivalente. Aquí saltan a la mente la Revolución francesa e Hiroshima, y ningún estudio de los males del siglo xx podría estar completo sin un examen del estalinismo mucho más detallado que las pocas menciones que aparecen desperdigadas en estas páginas. Al escribir *El mal en el pensamiento moderno* lo que busqué fue dar ejemplos; ofrecer modelos de análisis de manifestaciones del mal que puedan servir para otras futuras, así como una armazón histórica y conceptual en la cual ubicarlas. La armazón histórica muestra que los cambios en nuestras concepciones del mal no han sido arbitrarios. Al través de la comprensión de los desarrollos intelectuales que han rodeado determinados sucesos alcanzamos a ver por qué, por ejemplo, el terremoto de Lisboa fue considerado como un mal en cierto momento, y como una desgracia poco después. Al mismo tiempo, sería equivocado creer que los cambios históricos son estables. El concepto de Freud sobre la Providencia como una proyección de los deseos infantiles es rabiosamente moderno, pero al enturbiar la distinción entre los males naturales y los morales nos hace remontarnos al libro de Job. Y cuando un filósofo francés contemporáneo compara Auschwitz con un terremoto, mientras otro llama al terrorismo un virus, debe sorprendernos lo clara que, después de todo, era nuestra visión del

mal y de la intención. La comprensión histórica nos ayuda a reflexionar sobre nuevos desarrollos del concepto del mal —y a usarlo con sensatez en el futuro.

La investigación histórica es una de las coordenadas en el mapa que ofrezco aquí; la reflexión conceptual es la otra. Más que narrar una historia en orden estrictamente cronológico, divido a los pensadores en grupos que soslayan ciertas diferencias. En vez de la división acostumbrada entre racionalistas y empiristas, sostengo que la filosofía se entiende mejor como una pugna entre quienes buscan un orden para explicar las apariencias que nos abruman, y quienes insisten en afrontar la realidad directamente. Estas preferencias dieron lugar a corrientes metafísicas de peso y complejidad variadas, y reflejan intuiciones en conflicto que la mayoría de nosotros compartimos: que más allá de todas sus formas debe existir una realidad mejor y más cierta que la que conocemos, o, por el contrario, que creer esto es una ilusión que deberíamos haber superado. El mapa trazado en *El mal en el pensamiento moderno* está lejos de ser completo; algunos críticos señalaron que tal o cual autor esencial quedó fuera. Por supuesto, así fue con muchos. Espero que otros puedan ampliar el armazón que aquí se ofrece.

Una historia de los cambios ocurridos en nuestra comprensión del mal está especialmente incompleta sin una historia de los cambios en nuestros esfuerzos por vencerlo. He ahí un espacio para trabajo crucial. *El mal en el pensamiento moderno* pide a los lectores que se asombren de hechos que dejamos pasar sin advertirlos: por ejemplo, que el terremoto de 1755 en Lisboa fue percibido con resabios morales de una intensidad comparable a la que dos siglos después reservarían los pensadores para el genocidio. Es por lo menos igualmente importante que nos detengamos para admirarnos de otros procesos: qué poco tiempo ha pasado desde que la ejecución pública entre torturas y la venta de hombres y mujeres en lotes eran escenas ordinarias en cualquier ciudad del mundo civilizado. Detenernos en estas señales del desarrollo moral no significa olvidarnos de cuánto tenemos aún por recorrer. Pero estos ejemplos nos recuerdan que el análisis histórico no tiene por qué ser un vehículo para el escepticismo ni un argumento para el relativismo. También nos recuerdan que, en

ocasiones, la humanidad logra ciertos progresos morales, y sostiene nuestros esfuerzos para seguir avanzando—.

¿Concentrarse en la historia hace más provinciana a la filosofía? ¿No se supone que la filosofía debería ocuparse de asuntos atemporales? La bondad, la verdad y la belleza pueden ser sublimes, pero fuera del cielo de Platón tienen la tendencia a parecer sublimemente aburridas —a menos que las traigamos a la vida en tiempo y espacio reales—. Ver cómo pensadores de otras épocas desarrollaron sus puntos de vista en respuesta a problemas reales, históricos, facilita ver cómo los pensadores contemporáneos podrían hacer lo mismo. La acogida que ha tenido *El mal en el pensamiento moderno* sugiere que, con la abstracción, los temas atemporales han perdido algo de su atractivo. El interés que despertó el libro entre los filósofos profesionales, y entre quienes no lo son, refleja el intenso deseo de retornar a ese lugar, más cercano a casa, de donde brota la filosofía. Yo he argumentado que los grandes filósofos canónicos vivieron ocupados con algo tan apremiante, ni más ni menos, que con esas cuestiones que llevan a los adolescentes brillantes a preguntarse, asombrarse y preocuparse por el sentido y el significado de las cosas. Éstas son cuestiones que vinculan las preocupaciones morales con las metafísicas y que muestran por qué unas y otras son importantes. Me parece que, más que permitirnos dejar tales asuntos en el pasado, al crecer, nos hacemos más conscientes del papel que la contingencia y la fortuna tienen en la vida de los seres humanos, y nos preocupa más averiguar si debemos celebrarlo o lamentarlo. Nos preguntamos si explicar las cosas no nos lleva demasiado cerca de justificarlas y, si es así, dónde deberíamos detenernos. Nos inquieta saber cómo podemos sostener un compromiso con la rectitud cuando el mundo entero, en general, no lo hace. Nos preguntamos cuál es el objeto de darle un sentido teórico al mundo cuando no podemos encontrar el sentido de la miseria y el terror. Madurar nos hace pensar más, y más a menudo, sobre si la historia nos ofrece algo más que motivos para la desesperación, o si las esperanzas de progreso tienen otra base que no sean las ilusiones. Podemos hacerlo con ironía, sequedad o pasión, pero de un modo o de otro, finalmente encontramos cómo comprometernos con alguna pieza de ese viejo y desdeñado problema: el sentido de la

vida. Concentrarse en tales cuestiones no es un asunto de sustituir con tramposas buenas intenciones el pensamiento crítico. Todo lo contrario: los textos que se comentan en lo que sigue revelan que pocas cosas dan origen a un pensamiento de semejante rigor y profundidad, capaz de dejarnos sin aliento, y sobre todo al diálogo, la forma inicial de la filosofía.

AGRADECIMIENTOS

El apoyo de varias instituciones fue decisivo para que yo contara con tiempo para escribir este libro. El Shalom Hartman Institute me brindó el lugar más propicio para trabajar en el Estado de Israel, así como una beca que me permitió dedicar tiempo a la investigación. Una *senior fellowship* de la ACLS hizo posible que avanzara en la redacción durante 1999 y 2000, por suerte, y la Fundación Rockefeller me auspició para bosquejar el capítulo final en la Villa Serboni, en Bellagio.

Versiones previas de algunas partes del libro aparecieron en los siguientes ensayos: "Metaphysics to Philosophy: Rousseau and the Problem of Evil", en *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, preparado por B. Herman, C. Korsgaard y A. Reath (Cambridge University Press, 1997); "Theodicy in Jerusalem", en *Hannah Arendt in Jerusalem*, preparado por S. Ascheim (University of California Press, 2001); y "What Is the Problem of Evil?", en *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives*, preparado por M. P. Lara (University of California Press, 2001).

Llevó largo tiempo hacer este libro, y eso da lugar para reconocer deudas adquiridas aun antes de haberlo comenzado. Aunque ninguna de ellas estaría totalmente de acuerdo con el modo en que lo hice, quisiera manifestar mi gratitud a las personas que me enseñaron cómo hacer filosofía. En orden cronológico, estoy en deuda con Burton Dreben por el uso de los recursos de la filosofía analítica para iluminar lo que él llamaba el gran cuadro; con Stanley Cavell por abrir espacio para la cultura en la filosofía escrita en inglés; con John Rawls por haber mostrado que la historia de la filosofía no es para la filosofía un mero archivo, sino parte sustancial; con Margherita von Brentano por sostener las fortalezas de la Ilustración con absoluta conciencia de sus debilidades; con Jacob Taubes por hacer de las preguntas teológicas *kosher* para el discurso filosófico. Numerosos amigos y colegas leyeron el original y me brindaron críticas o motivos de aliento

con pareja vitalidad. Estoy profunda y diversamente agradecida con Richard Bernstein, Sander Gilman, Moshe Halbertal, Eva Illouz, Jeremy Bendik Keymer, Claudio Lange, Jonathan Lear, Iris Nachum y James Ponet. Entre los amigos de quienes he aprendido, debo destacar a Irad Kimhi, quien desde las primeras etapas dedicó incontables horas a ayudarme a pensar más claramente sobre los temas que se tratan aquí. Por último, Ian Malcolm fue un espléndido editor, cuya perspicacia y dedicación contribuyeron grandemente a mejorar la forma final del libro. Gabriele Karl me brindó un apoyo secretarial tan amable como eficaz; el auxilio de Andreas Schulz fue invaluable para preparar la bibliografía.

Mis hijos tuvieron que soportar más cargas que las acostumbradas durante el tiempo en que escribí este libro, y las llevaron con mayor galanura de la que suelen gastar. Una dedicatoria no es sino una pequeña manera de agradecer la paciencia y el cariño con que acompañaron mi trabajo.

INTRODUCCIÓN

Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros se nos ocultan por su simplicidad y su cotidianidad. (Se puede no reparar en algo porque se tiene siempre a la vista.) Los fundamentos reales de su indagación no impresionan en absoluto a nadie. A no ser que alguna vez le hayan llamado la atención. Y esto quiere decir: lo que una vez visto es más llamativo y poderoso, no nos llama la atención.

WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, núm. 129

El siglo XVIII empleó la palabra *Lisboa* de manera muy cercana a como nosotros usamos ahora la palabra *Auschwitz*. ¿Qué tanto peso puede cargar una referencia en bruto? Basta el nombre de un lugar para expresar el colapso de la más elemental confianza en el mundo, de los fundamentos que hacen posible la civilización. Al enterarse de esto los lectores de nuestro tiempo pueden sentir cierta añoranza: feliz la edad en que un terremoto puede causar tanto daño. El sismo que en 1755 acabó con la ciudad de Lisboa y con varios miles de sus habitantes, dejó atónita a la Europa de la Ilustración, incluida Prusia Oriental, donde un oscuro catedrático llamado Immanuel Kant escribió para el periódico de Königsberg tres ensayos sobre la naturaleza de los temblores. No estaba solo. La reacción fue tan amplia como inmediata. Voltaire y Rousseau encontraron en el sismo motivo para una nueva disputa; de un lado a otro de Europa las academias le dedicaron concursos para premiar los mejores ensayos y, de acuerdo con diversas fuentes, Goethe, quien tenía seis años, por primera vez experimentó la duda y se sintió consciente. El terremoto interesó a las mentes más brillantes de Europa, pero no quedó confinado en sus alcances. Las reacciones populares fueron de los sermones a los di-

bujos de testigos y a pésima poesía. Unos y otros se produjeron en número tan grande como para provocar suspiros en la prensa del día y observaciones sardónicas en Federico el Grande, quien pensó que cancelar los preparativos para el carnaval, meses después del temblor, era un exceso.

Auschwitz, en cambio, produjo cierta reticencia. Los filósofos quedaron perplejos y, según la más célebre opinión de Adorno, sólo el silencio podía ser una respuesta civilizada. En 1945 Arendt escribió que en la posguerra el problema del mal sería el tema fundamental de la vida intelectual de Europa, pero su vaticinio no fue acertado. Excepto la que publicó la propia Arendt, ninguna obra filosófica importante apareció en inglés, y los textos en francés y en alemán fueron notablemente sesgados. Hubo relatos históricos y testimonios en cantidades sin precedente, pero la reflexión conceptual ha tardado en llegar.

No puede ser que un acontecimiento de tal magnitud haya pasado inadvertido para los filósofos. Por el contrario, una razón que se ha dado para la falta de reflexión filosófica es la magnitud de la tarea. Lo que ocurrió en los campos de exterminio nazis fue tan absolutamente *el mal* que, como ningún otro suceso en la historia, puso a prueba la capacidad de los seres humanos para comprender. La cuestión de la singularidad y la magnitud de Auschwitz es, sin embargo, en ella misma, una cuestión filosófica; pensar en ella puede llevarnos a Kant y Hegel, a Dostoievski y Job. No hace falta plantearse interrogantes sobre la relación entre Auschwitz y otros crímenes y sufrimientos para tomarlo como un paradigma de la clase de mal que la filosofía contemporánea rara vez examina. Las diferencias en las respuestas de tipo intelectual al sismo de Lisboa y a los asesinatos masivos en Auschwitz son diferencias no sólo respecto a la naturaleza de los acontecimientos, sino también en cuanto a nuestras constelaciones intelectuales. Lo que cuenta como un problema filosófico y lo que cuenta como una reacción filosófica, lo que es urgente y lo que es académico, lo que es materia para el recuerdo y lo que es materia para el entendimiento, y todo esto, sujeto al cambio.

Este libro bosqueja cambios ocurridos en nuestra comprensión del yo y de su lugar en el mundo, desde comienzos de la Ilustración

hasta finales del siglo xx. Tomar las reacciones intelectuales a Lisboa y a Auschwitz como los puntos centrales de la indagación es una forma de ubicar el principio y el fin de la era moderna. Concentrarse en puntos de duda y de crisis nos permite examinar las suposiciones que nos guían, sondeando qué es lo que las pone a prueba en puntos donde se quiebran: ¿qué amenaza nuestra percepción del sentido del mundo? Tal punto de vista subraya también uno de los mayores asertos de este libro: el problema del mal es la fuerza motora del pensamiento moderno. La mayoría de las versiones contemporáneas de la historia de la filosofía considerarían esta pretensión no tanto falsa, sino incomprensible. Pues se piensa que el problema del mal es teológico. Tradicionalmente, se ha formulado en la pregunta: ¿cómo pudo un Dios todo bondad crear un mundo donde tantos inocentes sufren? Esa clase de interrogantes ha quedado fuera de los límites de la filosofía desde que Immanuel Kant arguyó que Dios, con muchos otros temas de la metafísica clásica, rebasaba los límites del conocimiento humano. Si hay algo que parezca unir a los filósofos de las dos orillas del Atlántico esto es la convicción de que la obra de Kant proscribe no sólo futuras referencias filosóficas a Dios, sino también a la mayoría de los otros fundamentos. Desde esta perspectiva, comparar Lisboa con Auschwitz es simplemente un error. El yerro parece hallarse en tomar el uso dieciochesco de la palabra *mal* para referirse tanto a actos de crueldad humana como a condiciones de sufrimiento humano. Tal error puede naturalmente darse en un grupo de teístas, deseosos de atribuir a Dios la responsabilidad de unos y otras, pero no debería confundir al resto de nosotros. Con este criterio, Lisboa y Auschwitz son dos acontecimientos de naturaleza totalmente distinta. *Lisboa* es uno de esos sucesos que las compañías de seguros llaman desastres naturales, para sustraerlos de la esfera de acción de los seres humanos. En consecuencia, los seres humanos están absueltos de toda responsabilidad no solamente respecto a que los causen o los compensen, sino incluso respecto a pensar en ellos, excepto en términos pragmáticos y tecnológicos. Los terremotos y los volcanes, las hambrunas y las inundaciones habitan en los confines del entendimiento humano. De ellos queremos entender únicamente lo que haga falta para, hasta cierto punto, dominarlos. Solamente los teístas

tradicionales —es decir, premodernos— harán lo posible por darles un sentido. *Auschwitz*, en cambio, abarca todo lo que queremos decir cuando hoy en día usamos la palabra *mal*: una maldad absoluta que no deja espacio para ninguna forma de aprecio ni de expiación.

En principio, pues, no hay dos acontecimientos que nos impresionen de manera más diferente. Si Lisboa plantea algún problema respecto al mal, será únicamente para los ortodoxos: ¿cómo es posible que Dios permita un orden natural que hace sufrir a los inocentes? El problema del mal que plantea Auschwitz luce totalmente diferente: ¿cómo pueden los seres humanos comportarse de manera que tan patentemente viola las normas tanto razonables como racionales? Justamente esta percepción de que se trata de dos problemas radicalmente diferentes es lo que marca la conciencia moderna. La diferencia tajante entre el mal natural y el mal moral, que ahora parece tan evidente, surgió en torno al terremoto de Lisboa y fue sustentada por Rousseau. Rastrear la historia de esta distinción, y las formas en que estos problemas se resistieron a permanecer separados es uno de los propósitos de este libro.

Una razón medular para ubicar el comienzo de la edad moderna en Lisboa es, precisamente, la tentativa de adjudicar claramente la responsabilidad. Una revisión minuciosa de ese intento revelará su ironía. Aunque los *philosophes* continuamente acusaron a Rousseau de nostálgico, el comentario de Voltaire sobre el sismo dejó mucho más en manos de Dios de lo que hizo Rousseau. Y cuando Rousseau inventó las ciencias modernas de la historia y la psicología para resolver cuestiones que el sismo sacó a la superficie, fue en defensa del orden divino. A despecho de las ironías, la conciencia que emergió de Lisboa constituyó un acercamiento a la madurez. Si la Ilustración consiste en la osadía de pensar por uno mismo, es también la osadía de asumir la responsabilidad por el mundo al que fuimos arrojados. Separar radicalmente lo que en tiempos anteriores se llamaba los males naturales de los males morales fue, pues, parte del sentido de la modernidad. Si puede decirse que Auschwitz marca su fin es por la manera en que marca nuestro terror. Las concepciones modernas del mal fueron desarrolladas en el intento de dejar de culpar a Dios por el estado del mundo, para hacernos responsables de su condición por cuenta propia. En la medida en que una mayor responsabilidad por el mal fue siendo atribuida a los seres humanos, menos digna fue pareciendo nuestra especie de cargar con ella. Nos hemos quedado sin rumbo. Volver al tutelaje intelectual no es una opción para muchos pero, por ahora, las esperanzas de madurar parecen vacías.

La historia de la filosofía, como la de las naciones o la de las personas, debería enseñarnos a no dar por hecho la intersección de suposiciones en que nos encontramos en un momento dado. Aprender esto es una parte crucial del autoconocimiento que ha sido siempre el objeto de la filosofía. Pero la historia de la filosofía alcanza tal conocimiento sólo cuando es suficientemente histórica. Más a menudo el acercamiento a la historia de la filosofía se da como si nuestras constelaciones y categorías fueran evidentes por ellas mismas. En los más amplios términos, tal vez estamos de acuerdo con la concepción de Comte de la historia intelectual como el progreso de la etapa teológica a la metafísica y a la científica. En esa apreciación, los pensadores cuyo mundo fue derrumbado por el sismo de Lisboa confirmarían las convicciones sobre la ingenuidad de la Ilustración. En el mejor de los casos, su reacción parece pintoresca, un signo de inmadurez intelectual propio de una época que se hallaba en la frontera entre la teología y la metafísica. Si uno cree que el mundo está gobernado por una figura paternal buena y poderosa, es natural esperar que el orden que imponga sea justo. Desechada esa convicción, cualquier expectativa que quede será los residuos de una fantasía infantil. De esta manera, las ondas de choque generadas por Lisboa, cuando se advierten en toda su magnitud, pueden verse como los dolores del parto de una era más triste y más sabia, que ha aprendido a vivir por su cuenta.

Este punto de vista, voy a sostenerlo, es en sí mismo histórico, pues nada es más fácil que plantear el problema del mal en términos no teístas. Uno puede exponerlo, por ejemplo, con Hegel, como un argumento: no sólo lo real no es idéntico a lo racional; ni siquiera están relacionados. Para hacer esta observación no hace falta ninguna teoría. Cualquier observación del mundo que dure más de un par de minutos debería confirmarla. Cada vez que pronunciamos el juicio

esto no debería haber sucedido, estamos avanzando por una vereda que conduce directamente al problema del mal. Nótese que se trata de un problema tan alejado de lo moral, estrictamente hablando, como de lo teológico. Uno podría llamarlo el punto en que la ética y la metafísica, la gnoseología y la estética se encuentran, chocan, y retiran las manos. Se trata de cuestionarse cómo habría de ser para nosotros la estructura del mundo, para que podamos pensar y actuar en él. Cuestionamientos semejantes pronto se vuelven históricos. Pues lo que requiere mayor explicación no es cómo se justifican los juicios morales, sino por qué los que ahora están claramente justificados fueron soslayados en el pasado. Cuando uno comienza a buscar una explicación, puede terminar en lo que sea, desde el mito, como la Caída, hasta la metafísica, como la *Fenomenología* de Hegel. Lo importante es que el punto en que uno comienza es perfectamente ordinario.

Creo que éste es el lugar donde comienza la filosofía, y donde amenaza con detenerse. Pues se ocupa de cuestiones más naturales, urgentes y agudas que los escépticos dilemas gnoseológicos que, según convencionalmente se dice, impulsan a la filosofía moderna. Es *posible* empezar a preocuparse por la diferencia entre la apariencia y la realidad a partir de que uno advierta que una vara se ve refractada al entrar en un estanque, o de un sueño tan vívido que por unos instantes, en la duermevela, uno quiere asir alguno de los objetos soñados. Pero uno despierta en su cama, se pellizca si hace falta, saca la vara del agua si realmente está en duda. Si el problema del mal fuera tan fácil de esclarecer, el esfuerzo masivo que se ha desplegado durante cientos de años en la práctica de la filosofía estaría necesitado de una explicación.

La imagen de la filosofía moderna centrada en la gnoseología e impulsada por el deseo de justificar nuestras representaciones es tan tenaz que algunos filósofos están dispuestos a resignarse y a declarar que el esfuerzo simplemente ha sido inútil. Rorty, por ejemplo, encuentra más fácil rechazar toda la filosofía moderna que rechazar lo que acostumbra decirse de su historia. Su relato es más polémico que la mayoría, pero no es sino una versión polémica de lo que se ha venido diciendo en la mayoría de los departamentos de filosofía desde la segunda mitad del siglo xx: un relato de interés tortuosamente decreciente. Como les sucede a ciertas personas, al acercarse a la edad madura la filosofía se mostró dispuesta a aceptar el tedio a cambio de la seguridad. Lo que empezó como metafísica —la descripción de las estructuras básicas de la realidad— terminó como gnoseología: el intento de rastrear —cuando no de arraigar— los fundamentos de nuestro conocimiento.

Tomando en cuenta sólo el aspecto literario, la narrativa es coja, pues le falta algo que siempre es toral para el interés dramático: un motivo convincente. Excepto por el anacrónico deseo de distinguirse de los naturalistas, es una narrativa de filósofos que actúan sin ningún propósito. El terreno para indagaciones metafísicas anteriores es casi tan sombrío como los motivos para un sucesor. En ambos casos, grandes pensadores sencillamente quedaron paralizados por mera curiosidad mientras investigaban cuestiones muy generales sobre la manera de ser de las cosas. No hay ninguna buena razón para que la historia de la filosofía haya consistido en este relato: como el propio Descartes lo sabía, nadie excepto los locos puede realmente creer que todas nuestras representaciones puedan ser sueños. A lo largo de la *Crítica de la razón pura*, Kant afirma que algo debe justificar el inagotable esfuerzo que los filósofos dedican a un asunto que no produce resultados. Kant considera que sus trabajos no pueden estar orientados por la pura especulación. Son demasiado penosos y demasiado frustrantes como para que sean inducidos por propósitos y problemas que no son urgentes.

La conclusión de Kant de que las obras especulativas surgen de fines prácticos no debería ser interpretada de manera estrecha. Pues el último tema que me interesa considerar es que, además de la gnoseología, *también* la historia de la filosofía tiene que ver con la ética. Por supuesto que así es, como bien lo ha mostrado la historia de la ética. Pero el problema del mal muestra lo desesperanzados que son los intentos del siglo xx para dividir la filosofía en campos que pueden o no estar conectados. Para advertir esto no hace falta que consideremos a autores explícitamente holistas, como Spinoza o Hegel. El más escéptico de los empiristas lo pensaría con cuidado. ¿Qué milagros quería Hume que cuestionáramos? ¿Qué hábitos quería que conserváramos? ¿Qué le preocupa más, la simpatía o la sustancia?

—*Anna Karenina*, ¿se ocupa más del amor o de la justicia?— La filosofía del siglo xx no es la única con capacidad para confundir acertijos con problemas. Aun Sócrates lo hizo algunas veces; se trata de una capacidad que puede ser parte del impulso de poner en tela de juicio toda opinión, en el que se origina la filosofía. La filosofía medieval mostró cómo algunas cuestiones no simplemente de vida o muerte, sino de vida *eterna* y muerte podían derivar en un dilema sobre la sustancia. Los peligros de los sofismas y del escolasticismo se hallan presentes en la posibilidad de la filosofía misma. Lo nuevo no son estos peligros, sino una fragmentación del sujeto que habría sido ajena a los filósofos, de Platón a Nietzsche. Precisamente esta fragmentación puede impedirnos ver el problema del mal tal como es. El hecho de que el mundo no tenga justicia ni significado amenaza nuestra capacidad tanto para actuar en el mundo como para comprenderlo. La exigencia de que el mundo sea inteligible es una demanda que surge de razones prácticas y teóricas, el campo de pensamiento que la filosofía debe aportar. La cuestión de si éste es un problema ético o metafísico tiene tan poca importancia como pocas oportunidades de ser resuelto, pues en algunos momentos es difícil incluso considerarlo como un problema filosófico. Planteado con el debido nivel de generalidad, no es otra cosa que una descripción infortunada: éste es nuestro mundo. Si esto no es siquiera una interrogante, no debe asombrarnos que la filosofía no haya logrado responderla. Sin embargo, a lo largo de la mayor parte de su historia, la filosofía ha intentado hacerlo, y sus repetidos intentos de formular el problema del mal son tan importantes como sus intentos de darle respuesta.

Permítanme compendiar las declaraciones que voy a argumentar:

1. La filosofía del siglo xviii —y xix— estuvo orientada por el problema del mal. Como la mayoría de las afirmaciones breves, ésta es demasiado simple. Sin embargo, pretendo mostrar que como un principio organizador para comprender la historia de la filosofía, el problema del mal es mejor que otras opciones. Es más inclusivo y comprende un mucho mayor número de textos; es más fiel a las intenciones proclamadas por sus autores, y más interesante. Aquí el interés no es meramente una categoría estética, por importante que esto sea, sino también una categoría explicativa, que responde a la pregunta de Kant: ¿qué lleva a la razón pura a esfuerzos que parecen no tener ni un propósito ni un resultado?
2. El problema del mal puede ser expresado en términos teológicos o seculares, pero es fundamentalmente un problema sobre la inteligibilidad del mundo como un todo. Así pues, no pertenece a la ética ni a la metafísica, sino que constituye un vínculo entre una y otra.
3. La distinción entre los males natural y moral es una distinción de carácter histórico que se desarrolló en el curso del debate.
4. Dos clases de puntos de vista pueden ser seguidos desde los principios de la Ilustración hasta el presente, no importa qué clase de mal esté en cuestión, y cada uno de ellos está orientado por cuidados más éticos que gnoseológicos. Uno de ellos, de Rousseau a Arendt, insiste en que la moralidad exige que hagamos al mal inteligible. El otro, de Voltaire a Jean Améry, insiste en que la moralidad exige que no lo hagamos.

En lo personal, me inclino en favor de la primera posición, al tiempo que reconozco el vigor de la segunda. Esto me permite, espero, responder a la objeción que es más preocupante: el problema del mal en el siglo xviii era tan diferente al de nuestro tiempo que compararlos implica una confusión no solamente conceptual, sino moral. Comparar Lisboa con Auschwitz puede parecer no un yerro, sino una monstruosidad, pues se corre el riesgo de ver el segundo como un desastre más o menos natural, lo cual excusa a sus autores, o de comparar al Creador con criminales de la peor ralea. Es difícil decir qué resulta peor: contemplar la redención del comandante de Auschwitz, o la profanación de las imágenes de Dios que aun los ateos desean preservar. Por esta razón, a un lado de observaciones aisladas, los dos acontecimientos han llegado a ser símbolos de la ruina de la visión del mundo de sus épocas, y la cuestión de cómo pasamos de una a otra no ha sido planteada. Si no está mal mantener cierta incomodidad respecto a comprender esto, confío en que estimule la indagación, antes que a obstruirla.

Entre las muchas cosas que este libro no ofrece se encuentra una definición del mal; tampoco ningún criterio para distinguir las acciones malignas, perversas, de aquellas que simplemente son muy nocivas. Tal sería la tarea de un libro de ética, pero el problema del mal concierne a algo más. Para describir ese problema uno debe preguntarse: ¿cuál es la diferencia entre llamar a una acción maligna y a otra, un crimen contra la humanidad? A menudo éstas pueden ser intercambiadas. Pero un crimen es algo contra lo que tenemos procedimientos legales —al menos para castigarlo, si no para prevenirlo—. Decir esto es decir que un crimen puede ser acomodado, ajustado de alguna manera en el resto de nuestra experiencia. Llamar a una acción maligna es dar a entender que no es susceptible de eso mismo —y que, por lo tanto, amenaza la confianza en el mundo que necesitamos para orientarnos en él—. Voy a proponer que los males no pueden ser comparados, pero que deberían ser identificados. Lo que sucedió el 11 de septiembre fue un género de mal; lo que sucedió en Auschwitz fue otro. Aclarar las diferencias no acabará con el mal, pero puede contribuir a evitar nuestras peores reacciones en su contra.

Lamentar la pérdida de patrones absolutos para juzgar el bien y el mal debería ser superfluo un siglo después de Nietzsche, pero hay quien parece hacerlo todos los días. Casi cualquiera que alguna vez haya dado un curso de humanidades habrá conocido estudiantes que descubrieron que palabras como *bien* y *mal* han pasado de moda, ya que culturas diferentes las usan de diversas maneras. Lo que puede haber pasado inadvertido es que, mientras en la actualidad muy pocos podrán reconocer con seguridad principios éticos generales, la mayoría tiene bastante certeza sobre paradigmas éticos particulares. La pérdida de certidumbre sobre los fundamentos generales de los valores no ha afectado la certidumbre sobre los casos concretos; tal vez sea a la inversa. Hace trescientos años, cuando se decía que los fundamentos eran mucho más sólidos, la tortura en público hasta la muerte era ampliamente aceptada. En la actualidad es bastante universalmente condenada, por encima de las diferencias sobre los principios. Como Ruanda o Bosnia pueden hacernos ver, la condena universal puede servir casi para nada. Lo que yo alego no es la relación entre la teoría y la práctica, sino entre los principios generales y los

paradigmas particulares. Es posible que no haya un principio general que pruebe que la tortura o el genocidio están mal, pero esto no impide que los tomemos como paradigmas del mal.

Así pues, asumo que contamos con tales ejemplos, y que éstos cambian con el tiempo, sin que me interese dar alguna justificación, y ni siquiera criterios, para tales cambios. Aun si carecemos de principios generales de la clase que, según nosotros imaginamos, otros tiempos veneraban, esto es suficiente para mis propósitos. Ya que yo no pienso que una propiedad intrínseca del mal pueda ser definida, me encuentro, más bien, interesada en descubrir lo que el mal nos hace. Si designar algo como el mal es una manera de señalar el hecho de que despedaza nuestra confianza en el mundo, es ese efecto, más que la causa, lo que quiero examinar. De esto debe seguirse que, si no tengo ninguna intención de definir el mal, mucho menos la tengo de resolver el problema del mal. Lo que me interesa, más bien, es explorar lo que los cambios en nuestra comprensión del problema del mal revelan acerca de los cambios en nuestra comprensión de nosotros mismos, y de nuestro lugar en el mundo. Sigo adelante, pues, a partir del supuesto, cada vez más ampliamente compartido, de que examinar la historia de la filosofía puede ser una manera de incorporarse al quehacer de la filosofía misma. Una historia tradicional podría proceder registrando lo que una serie de pensadores dicen sobre el mal, y estableciendo fuentes y patrones de influencia. Los estudios filosóficos tradicionales podrían valorar la fortuna de declaraciones en competencia, e intentarían ofrecer una mejor. Mi meta es totalmente distinta: aprovechar diferentes respuestas al problema del mal como una manera de entender en quiénes nos hemos convertido en los tres siglos que nos separan de los comienzos de la Ilustración.

Este libro se inició como un estudio sobre un tema interesante, curiosamente hecho a un lado en la historiografía de la filosofía. Pronto amenazó con reventar todos sus confines. Si acaso me acerco a la verdad, el problema del mal tiene tal poder de infiltración que para tratarlo de manera exhaustiva y sistemática haría falta un tratamiento exhaustivo y sistemático de la mayor parte de la historia de la filosofía. Un mero listado de los nombres pertinentes puede parecer exasperante. En lugar de emprender un proyecto semejante, he to-

mado varias decisiones que me permitan sortearlo. En primer lugar, lo he limitado al periodo que comienza con la Ilustración, y he fechado el comienzo de la Ilustración en 1697, con la publicación del *Diccionario* de Bayle. Hay buenas razones para tomar una fecha anterior. Una podría ser explorar las imágenes gnósticas en la figura de quien tiene el crédito de ser el padre de la filosofía moderna, René Descartes. El maligno demonio de Descartes no es un experimento de pensamiento, sino una amenaza. A diferencia de su pálido heredero, el cerebro en la tina, el demonio constituía una preocupación real. ¿Y si el mundo fuera la obra de un Ser cuyo único propósito fuera atormentarnos y engañarnos con ilusiones? Dios sabe bien que hay ocasiones en que así parece ser. Si la ausencia de Descartes puede parecernos preocupante, la de Spinoza puede ser peor. Ambas son claramente fundamentales para entender la exposición de estos problemas pero, en tal caso, también lo es la de Platón. Cualquiera puede fácilmente dedicar la vida entera a estudiar el problema del mal y eso no lo hará mejor. En lugar de eso, yo he decidido restringir mi trabajo a estudiar su evolución a partir del comienzo del periodo en que empezamos a reconocernos como lo que actualmente somos. Si la historia, como lo escribió Bayle, es la historia de los crímenes y las desgracias, los intentos de darle un sentido están condenados no solamente a la falsedad, sino al ridículo. Es una opción, pero no es arbitraria, considerar que la Ilustración se inició bajo la presión de probar que Bayle estaba equivocado.

Aun con tales límites, este estudio no puede ser exhaustivo, y para acentuar esto he decidido darle una forma no cronológica. Aunque lo que me interesa es la evolución de las ideas, tales como las que vinculan el segundo *Discurso* de Rousseau con *Eichmann en Jerusalén*, de Arendt, he explorado ese desarrollo en forma temática. Así pues, he agrupado a los pensadores de acuerdo con sus conceptos sobre la naturaleza de las apariencias: ¿existe otro orden mejor, más verdadero, que ese que percibimos, o lo único que hay son los hechos con que nuestros sentidos nos confrontan? ¿La realidad queda agotada en lo que es, o deja espacio para lo que podría ser? Dividir a los filósofos de acuerdo con su postura ante una cuestión muy amplia es una división burda y produce asociaciones curiosas. Entre los filósofos que insisten en hallar un orden más allá del orden miserable que

nos presenta la experiencia incluyo a Leibniz, Pope, Rousseau, Kant, Hegel y Marx. Entre quienes niegan la realidad de todo lo que no sea las crudas apariencias, tomo en cuenta a Bayle, Voltaire, Hume, Sade y Schopenhauer. Nietzsche y Freud no encajan en esta división, por ampliamente que se considere, pero plantean cuestiones suficientemente similares como para dedicarles su propio capítulo. Según lo expongo en el capítulo final, el siglo xx presenta problemas filosóficos particulares. La fragmentación de la tradición se verá reflejada en respuestas fragmentarias ejemplificadas por Camus, Arendt, Adorno, Horkheimer y Rawls.

Agrupar a los filósofos de esta manera deja de lado muchas diferencias cruciales entre ellos. Pero no es más violento que dividir a los pensadores en racionalistas y empiristas, un esquema que parcialmente abarca la misma extensión. Este último parecerá más natural a quienes creen que las cuestiones que orientan a la filosofía moderna son las que tienen que ver con la teoría del conocimiento. Quienes consideren esto como el dilema esencial agruparán a los filósofos de acuerdo con lo que ellos crean que es la principal fuente del conocimiento, la razón o la experiencia, y tomarán las otras diferencias que los separan como incidentales. Sin embargo, esta división no fue obvia para Kant, quien tiene el crédito de haberla superado, ni para Hegel, el filósofo moderno que consagró más tiempo a la historia de la filosofía misma. Para la *Crítica de la razón pura*, la primera controversia en la historia de la filosofía se ocupa de la apariencia y la realidad: ¿quién es el juez último, las ideas o la experiencia? Esta cuestión nos remonta en la historia de la filosofía hasta Platón. La desazón que alimentó los debates sobre la diferencia entre la apariencia y la realidad *no* fue el temor de que el mundo resultara no ser lo que parece, sino más bien el temor de que lo fuera.

Muchos de los pensadores comentados en el primer capítulo rechazarían la compañía de los demás. Pero más allá de ocasionales elementos de melancolía, todos ellos están unidos por alguna forma de esperanza en un orden mejor que el que experimentamos. Los del capítulo II, en cambio, comparten una rutilante, animosa desolación que concluye con el estupendo pesimismo de Schopenhauer. Nietzsche y Freud sostienen una especie de heroico desdén hacia los comentarios

sobre este asunto que precedieron a los suyos, y de ahí las inferencias que estemos tentados a sacar. Los pensadores que tomé en cuenta para ilustrar el pensamiento del siglo xx sobre el mal despliegan una humildad nacida de un sentimiento de fragilidad y asombro. Los pensadores pueden ser agrupados en términos metafísicos (¿cómo ven la realidad de las apariencias?), así como en términos que proceden de la psicología (¿dejan lugar para una postura fundamentalmente esperanzada hacia el mundo?). Alegaré que el problema del mal requiere ser pensado de ambas maneras. La manera en que organicemos el discurso filosófico no es lo más importante ante el reto que supone el problema del mal, pero ciertamente es el que puede cambiarse con mayor facilidad.

En general, me concentro en las figuras más importantes del canon. Esto subraya el hecho de que los problemas comentados no son periféricos a la tradición, sino básicos en la obra de sus creadores más importantes. Si ésta fuera una historia ordinaria de la filosofía sería irresponsable describir la transición de Kant a Hegel sin tomar en cuenta a Fichte y a Schelling, o pasar de Hegel a Marx sin considerar a Feuerbach. Hice ambas cosas, y tal vez otras peores. Mi interés no estriba tanto en establecer entre los autores relaciones causales, sino en mostrar cómo ciertas maneras generales de desarrollo adquieren sentido. Para conseguirlo, debería ser suficiente elegir ciertos pasajes particularmente importantes y convincentes, con la esperanza de que iluminen el resto. Por consiguiente, cientos de textos influyentes y valiosos serán hechos a un lado, y mi selección podría haber sido diferente. El único consuelo para la insuficiencia resultante es la manera en que confirma mi postulado inicial: la historia de la filosofía está inmersa de tal manera en el problema del mal que el problema no es dónde empezar, sino dónde detenerse. El intento de haber sido exhaustiva estaría condenado al fracaso desde un principio. Si este libro abre líneas de investigación, antes que agotarlas, habrá conseguido sus propósitos.

He llamado a esto una historia no convencional de la filosofía porque sus fines son tan diversos como su estilo y sus métodos. Uno de esos fines, en la feliz expresión de un lector anónimo, es reorientar esta disciplina hacia las raíces auténticas del cuestionamiento filosófico. Estoy agradecida por la metáfora, que me permite sostener que, de una u otra manera, el problema del mal es la raíz de la que brota la filosofía moderna. Una vez dado a luz, el discurso filosófico puede crecer por su cuenta, y sus ramas pueden extenderse o enmarañarse en todas direcciones. Así que escuelas de pensamiento completas pueden desarrollarse sin que tengan mucho que ver con las cuestiones examinadas aquí. Kant y Hume y Hegel, todos plantearon cuestiones que pudieron llevar a los filósofos que los leyeron, siglos más tarde, a pensar sobre las relaciones entre el lenguaje y el mundo, o sobre los fundamentos del conocimiento. Pero si, como yo sostengo, tales cuestiones son menos centrales a lo esencial de su pensamiento de lo que antes se suponía, debemos llegar a ver nuestro propio panorama filosófico de manera diferente.

Este libro no solamente pretende interesar por igual a quienes son filósofos profesionales que a quienes no lo son, sino mostrar que al través de la mayor parte de su historia la filosofía misma fue de interés tanto para quienes eran filósofos profesionales como para quienes no lo eran. Al igual que muchos otros, llegué a la filosofía para estudiar asuntos sobre la vida y la muerte, y me enseñaron que la profesionalización requería olvidarlos. Mientras más aprendí, más estuve convencida de lo opuesto: la historia de la filosofía sin duda estaba animada por las cuestiones que nos trajeron a ella. Así pues, he escrito de modo que puedan leerme quienes no tienen una formación filosófica formal, y he mantenido las notas y demás aparato crítico en un mínimo. Con el espíritu de esa Ilustración, pues, en la que Lessing y Mendelssohn fueron coautores de ensayos para participar en concursos internacionales sobre las relaciones entre la poesía y la metafísica, Kant escribió para la versión dieciochesca de la *New York Review*, y Sade imploraba que le enviaran libros de Rousseau a la Bastilla, este libro está escrito con una intención de esperanza.

I. FUEGO DESDE EL CIELO

> La filosofía no lo guarda en secreto. La confesión de Prometeo: "En una palabra, odio a todos los dioses", es precisamente su propia confesión, su propia declaración contra todos los dioses, celestiales y terrenos, que se niegan a reconocer la conciencia de los seres humanos como la divinidad suprema, al lado de la cual ninguna otra ha de tenerse. MARX, *Disertación*

BIEN puede ser el primer paladín de la Ilustración. Alfonso X devino rey de Castilla en 1252, y su reinado estuvo plagado de adversidades desde el principio. Repudió a su esposa, alegando que era estéril, y mandó a Dinamarca por otra. Para el momento en que la princesa de Dinamarca llegó a España, la reina estaba embarazada del primero de los nueve hijos que traería al mundo. Ninguna de las dos perdonó jamás a Alfonso, aunque su hermano, arzobispo de Sevilla, dejó su sitial para casarse con la danesa. La sabiduría y la elocuencia que dieron a Alfonso una espléndida reputación en otros reinos no impresionaron a sus contemporáneos castellanos, que al parecer estaban resentidos con él. Aunque fue el primer rey de Castilla que ordenó que las crónicas y leyes de su reino se escribieran en castellano, y encargó una traducción de la Biblia al castellano, este traslado no hizo florecer la cultura local del modo que lo lograron las versiones vernáculas en la vecina Francia. Más bien, muchos historiadores posteriores sostuvieron que los trabajos patrocinados por Alfonso fueron responsables de la ignorancia y la barbarie que, según ellos, se extendieron por España. Los hijos que tanto había deseado resultaron ser unos ingratos. Uno de ellos, Sancho, se cansó de esperar por el trono que debía heredar y conspiró con el rey de Granada para derrocar a su padre. La muerte de Alfonso, en 1284, puso fin a la guerra civil

que se había desencadenado, pero no a sus desdichas, pues su voluntad fue enteramente ignorada: el rebelde Sancho permaneció en el trono, y el corazón de su padre, que Alfonso había ordenado que fuera enterrado en el Monte Calvario, fue dejado corromper con sus demás restos en Sevilla.

Los pensadores medievales y los primeros de los tiempos modernos vieron en estas desventuras una confirmación de la Providencia. Todos los infortunios de Alfonso fueron un castigo por un pecado casi innombrable, y por lo tanto, confirmaron la presencia, la justicia y aun la capacidad de Dios para la ironía. Pues la rebelión de Sancho, en particular, fue la respuesta cabal a la rebelión que su padre instigó contra el Padre Celestial mismo. La revuelta de Alfonso se inició como un acto de erudición. Mandó que le trajeran de Toledo unos judíos instruidos para que lo adiestraran en la astronomía, y comisionó a un rabino, Isaac Hazan, para que dibujara, con un costo muy respetable, unas tablas astronómicas, conocidas desde entonces como *Tablas alfonsíes*. Tras varios años de intenso estudio, el rey Alfonso observó: "Si yo hubiera sido del consejo de Dios en la Creación, muchas cosas habrían quedado mejor ordenadas".[1]

Esta frase, o alguna de sus variantes, expresó la esencia de la blasfemia durante casi medio milenio. Bayle afirma que nadie desconocía los estudios astronómicos de Alfonso, ni sus consecuencias, y tuvo el cuidado de incluir en sus notas al pie de página numerosas versiones de la historia. En varias de ellas, incluso la rebelión de su hijo no se considera un castigo suficiente. Quien había tenido el atrevimiento de juzgar a los Cielos debería recibir una respuesta aún más contundente; numerosos comentaristas aseguran que a Alfonso, o a su familia, les cayó algún rayo. Cierto Rodericus Sanctius escribió que un ángel se había aparecido en sueños al rey para transmitirle un mensaje de las cortes celestiales, advirtiéndole que debía arrepentirse:

[1] Todas las citas, y mi versión de la vida de Alfonso, están tomadas de lo que dice Bayle en el *Diccionario histórico y crítico*, "Castilla (Alfonso X de ese nombre, rey de)" (Bayle 2). Debo a Claudio Lange otra visión de este rey, en general venerado por la tradición hispánica como Alfonso el Sabio por sus recopilaciones de leyes y de música, así como por su mediación entre las tradiciones cristiana, islámica y judía.

> Pero Alfonso se rió y repitió su blasfemia [...] La noche siguiente hubo tan terribles tormentas, acompañadas por rayos y truenos, como si el Cielo se estuviera derrumbando. El Fuego Celestial consumió, en la cámara de Alfonso, los vestidos del rey y de la reina; entonces el Príncipe en Desgracia mandó traer un ermitaño y le confesó sus pecados; lloró, se humilló y se retractó de su blasfemia. Mientras más lloraba, más se reducía la tormenta, hasta que finalmente cesó (Bayle 2, 380).[2]

Bayle objetó este relato y otras versiones en las que aparecían relámpagos. Un accidente tan maravilloso, arguyó, se vería confirmado por otras fuentes, en especial habiendo ocurrido en España, cuyos habitantes estaban siempre encantados de hallar evidencias de milagros. A Bayle le interesaba acercar el episodio a lo natural y por lo tanto puede considerarse el primer defensor de Alfonso. El rey, en el relato de Bayle, cometió pecados prosaicos: descuidó los intereses políticos domésticos para dedicarse al estudio de la astronomía, y prefirió "hacer ruido" en los reinos extranjeros mediante el cultivo de sus conocimientos que atender las relaciones con su familia y con sus súbditos. En esto puede verse cierto narcisismo ordinario, no criminal. Aunque lo anterior podría hacer más comprensible la ulterior caída del rey, Bayle no llega a creer que la mereciera; por el contrario, dedicó varias notas de pie de página a la frase infausta y le dio una lectura moderna, más caritativa. La creencia de Alfonso de que los cielos lucían notablemente desordenados podía ser un comentario no sobre la destreza de Dios, sino sobre los defectos de la astronomía ptolemaica, que para 1697 eran ya muy evidentes. Todo depende dónde se ponga el acento. De haber Alfonso afirmado "Si *yo* hubiera formado parte del consejo de Dios en la Creación...", sin duda sus palabras habrían tenido una presunción escandalosa. Pero Bayle propone que la sentencia podría leerse como sigue: "Si yo hubiera formado parte del consejo de *Dios* en la Creación..." Y en tal caso el objeto de irrisión no sería Dios, sino los lamentables astró-

[2] Véase, en la Bibliografía, la nota que explica el sistema seguido en este libro para anotar las referencias.

nomos medievales, cuyo ridículo sistema no hacía ningún honor al Creador.

Simpaticemos o no con esa desconstrucción en germen, es probable que estemos más bien inclinados a estar de acuerdo con Bayle y seguir adelante. La observación de Alfonso parecerá a los lectores modernos tan inocua que cuesta trabajo entender la ira que provocó durante siglos, y más aún el posible juicio del cielo. Incluso quienes consideren la paciencia y la humildad como virtudes cardinales sentirán que Alfonso las manifiesta. Después de todo, él podría haber dejado el orden cósmico a la jurisdicción divina para dedicar su atención a los asuntos de los reyes terrenales, como la cetrería y los amoríos. Todo habría sido más simple y le habría traído más simples recompensas: cuanto Alfonso obtuvo por los años que pasó aprendiendo a calcular epiciclos fue la dudosa fortuna de una notoriedad póstuma. Como no se trataba de una ciencia sólida, ni siquiera un vislumbre de la verdad coronó sus esfuerzos. Su vida, por donde sea vista, aparece como un paradigma del fracaso. Sin embargo, haciendo a un lado la vanidad, que puede aquejar a cualquiera, sus motivos fueron perfectamente legítimos. Alfonso buscó desentrañar los secretos de la ciencia que era considerada la más alta de todas, para así comprender y venerar la Creación. Y al pronunciar la frase que provocó tantos comentarios no tenía el deseo de blasfemar, sino únicamente el de señalar la verdad: un rey español, ordinario y trabajador, podría diseñar un mundo mejor que el que había recibido y que la sabiduría adscribía a un Creador omnipotente.

Su destino, sin embargo, apenas parecerá más justo que el de Job, cuya historia de sufrimiento inagotable ha sido asimismo paradigmática para los escritores preocupados por el problema del mal. Es importante señalar que, al igual que las desventuras de Alfonso, las de Job no se consideraron injustas sino en fecha muy tardía. En algún momento, durante la Ilustración, los comentaristas dejaron de buscar la manera de justificar los tormentos de Job. De acuerdo con Kant, quien escribió un ensayo maravilloso sobre el tema, si esto se había hecho antes era con la esperanza de que Dios hubiera estado escuchando a hurtadillas. Perdida esa esperanza, hubo menos motivos para seguir ensayando posibles teodiceas que, o revelaban que

después de todo Job era secretamente culpable de algo, de manera que el haber perdido cuanto tenía era un castigo *justificado*, o que estaba siendo probado hoy para seguramente ser recompensado mañana. Al principio, los escritores se identificaban con los amigos de Job, los constructores de teodiceas que encontraron una justificación. Después se identificaron con Job, quien no la encontró. Seguir esta evolución podría ser un modo interesante de ocupar una vida, que no sería suficientemente larga para examinar la vasta literatura que el Libro de Job ha inspirado. Pero volvamos con Alfonso, cuya sentencia difícilmente alcanzó la arrogancia de su predecesor bíblico. Job no llegó tan lejos como para prestar oídos a su mujer, quien le aconsejó que maldijera a Dios y se muriera, pero sí maldijo el día en que había nacido, algo bastante cercano a maldecir la Creación misma. Alfonso sólo insinuó que podía ser mejorada.

Voy a proponer que Alfonso fue menos inofensivo de lo que creemos. Los observadores medievales no estaban enteramente equivocados al interpretar su deseo de asesorar a Dios como el primer paso de un proceso que llevaría a algo que ellos no podían haber imaginado: no solamente el deseo decimonónico de desplazar a Dios, sino el anuncio de Nietzsche de que la hazaña estaba cumplida y ya no era ni siquiera escandalosa. Comencemos por exponer las funciones que Alfonso desempeñó en la Ilustración.

Los abogados de Dios: Leibniz y Pope

Leibniz escribió "que Alfonso sólo pretendía que [la Creación] pudo hacerse mejor", y que "su juicio ha sido censurado por todo el mundo".[3] [En la edición en español, fragmento 193.] Él se sumó al reproche general y se preguntó por qué, a pesar de esta condena, el mundo de los filósofos y los teólogos tenía tantos Alfonsos contemporáneos. Pues cualquiera que piense que Dios pudo haber hecho mejor el mundo y prefirió no hacerlo piensa que Dios no es tan bueno como podría ser. Leibniz planteó la cuestión gentilmente. Su *Teodicea* es una

[3] Leibniz, 248. Mis comentarios y citas de Leibniz están basados en este texto.

larga refutación de la obra de Bayle, quien masculló menos palabras. La historia, dice Bayle, es la historia de los crímenes y los infortunios de la raza humana. Un Dios que pudo haber creado un mundo que tuviera menos crímenes e infortunios, y que eligió no hacerlo, no parece ser otra cosa que un gran criminal Él mismo.

Leibniz inventó la palabra *teodicea* para describir la defensa de Dios mediante categorías tomadas del lenguaje legal. Antes de que examinemos su defensa, veamos el ataque que la provocó. La obra de Bayle será examinada en sus propios términos en el capítulo II. Lo que aquí quiero destacar es simplemente que fue excepcional en cuanto a las acusaciones que depositó a las puertas de Dios. Dios había estado sometido a juicio a partir del Libro de Job, por lo menos, y si los forjadores de ese texto presentaron algún punto con claridad, es que Él lo provocó. Pues nosotros, los lectores, podemos ver que lo que sucede es aún peor de lo que Job supone. Job clama por entender lo que sucede. ¿Y si se hubiera enterado de que la muerte de sus diez hijos era resultado de una apuesta que Dios hizo con Satanás, como dos escolares malcriados que se disputan el mando? Alguien que se decide a probar de esa manera a un justo, tendrá que ser llamado a cuentas —así sea Él—. Job, que no podía leer el prólogo a su historia, debe haber estado satisfecho por la simple aparición de Dios como testigo, pero los tiempos posteriores demandarían algo más para Su defensa. Como los crímenes de que Él estaba acusado fueron considerados cada vez más graves, y como Él parecía no tener ninguna intención de presentarse, ni siquiera para conocer las acusaciones, los escritores modernos se sintieron obligados a condenarlo, en ausencia, a algo semejante a la muerte.

Bayle alega que el cristianismo empeoró el problema. Antes de Bayle era más fácil verlo como una solución razonable para el problema del mal. Según dijo un creyente, "Job es la pregunta, y Jesús la respuesta". Los detalles para esa solución son tan diversos como las diferencias en la doctrina cristiana, pero esta afirmación señala la creencia en la redención mesiánica y la esperanza en la vida eterna como el meollo de todo punto de vista cristiano. Dios mismo, en estas posturas, aceptó padecer una serie de castigos tan crueles como los que haya sufrido cualquier ser humano. De hecho, los hizo aún

más crueles el hecho de su absoluta inocencia. Su milagrosa resurrección, que haría ver la agonía en la cruz como una efímera pesadilla, es un prototipo abierto a todo aquel que decida creer en el milagro.

Creer en milagros no era un problema para Bayle. Él veía el mundo como algo misterioso, en general. Una quiebra más en un orden natural más bien incomprensible no planteaba una gran dificultad (Bayle 1, 194). El problema descansa, más bien, en la estructura interna de la solución cristiana misma. Los tormentos de los condenados, aun sin la doctrina de la predestinación, son la piedra en que tropieza la razón. Pues, no importa qué tan grave sea un pecado, por fuerza es finito. La infinita duración del fuego infernal es, por consiguiente, simplemente injusta.[4] Imaginar un Dios que juzga muchas de las formas de vida creadas por Él como pecaminosas, y luego nos tortura por toda la eternidad por nuestra fugaz participación en ellas, difícilmente puede considerarse como una solución al problema del mal. Proponer a un Dios capaz de admitir sufrimientos infinitos y eternos sirve de poco para acallar las dudas sobre un Dios que claramente permite sufrimientos temporales y finitos.

El asunto resultó mucho peor para quienes aceptan la doctrina de la predestinación. Aunque ni Bayle ni Leibniz lo hacían, ambos la tomaban muy en serio. Los herejes maniqueos consideraban que el mundo estaba gobernado por los principios del bien y del mal, trabados en una lucha sin fin. Bayle pensaba que el maniqueísmo habría prevalecido más si se hubiera desarrollado en una época que tomara la predestinación tan en serio como la suya. Todo el que crea que con el tiempo nuestra visión del mundo se ha hecho *menos* optimista, necesita recordar los elementos esenciales de esa doctrina. Según el calvinismo, el número de los eternamente condenados es mucho mayor que el de quienes finalmente serán salvados. Quién será redimido es algo que Dios decide en, o antes de, el momento de nacer. Cualquier cosa que uno haga puede dejar ver las posibilidades de que uno arda

[4] Por esta razón, uno de los opositores de Bayle rechazó la doctrina de que los tormentos del infierno son eternos. Bayle añadió un nuevo argumento para mostrar que si su alegato original sobre la duración infinita de los tormentos era válido, lo mismo podía decirse sobre cualquier tortura, no importa cuál fuera su duración.

para siempre, pero nada que uno haga podrá afectarlas. El propio Sade hizo un esfuerzo, pero no consiguió inventar nada peor; y ningún tirano moderno lo ha siquiera intentado. La muerte es una merced que allí no existe. Los tormentos sin límite caen por igual sobre niños que no han sido bautizados, príncipes y pistoleros, y su autor es el Creador a quien debemos adorar.

La doctrina es la lógica de la omnipotencia llevada al absurdo. ¿Es todopoderoso el Creador? *Por supuesto.* Entonces, ¿puede hacer todo lo que quiera? *Eso, precisamente, es lo que significa "poder".* ¿Puede romper todas las leyes? *Él las hizo, ¿no?* ¿Las leyes de la razón? *¿Vamos nosotros a juzgarlo?* ¿Las leyes de la justicia? Idem, *ya está dicho.* ¿Toda justicia? *Si Él lo quiere.* Cada paso es inobjetable, hasta que nos encontramos en un sistema atascado con el mal de manera tan inescrutable que mejor nos vamos a buscar alivio en una visión del mundo moderna. El azar absoluto sería un respiro.

Es precisamente la aleatoriedad de la culpa y el castigo, junto con la presencia del bien lo mismo que del mal, lo que crea los problemas filosóficos. Pues incluso Bayle sabía que la vida es algo más que vicio y dolor. El hecho de que a veces tropecemos con la virtud y la felicidad es lo que resulta confuso. Si toda la humanidad fuera perversa y miserable, podríamos concluir que es la obra de una deidad perversa y miserable que la creó a su propia imagen y semejanza y para su propio perverso y miserable placer. Si en un mundo así fuera patente la falta de justicia, sería difícil encontrar a nadie que se preocupara por esto. Pero el mundo en que vivimos no es así. Bayle dice que es una mezcla de sufrimiento y felicidad, de perversidad y virtud, que nos lleva a reflexionar y que hace ver al maniqueísmo como la postura más razonable. La visión de un mundo gobernado por los principios del bien y del mal, trabados en una lucha perpetua, conserva la creencia en la benevolencia de Dios. Lejos de ser el autor del pecado y la miseria, Dios lucha continuamente para evitarlos. Simplemente tiene que hacer frente al vigor de su oponente. Esta postura hace de Dios un padre generoso y longevo, bien intencionado pero con trabas; violenta nuestras intuiciones menos que otras opciones. Puede ser difícil reconocer las limitaciones de Dios, pero eso es menos atemorizante que negar su bondad. Es posible que el

maniqueísmo no pueda explicar la experiencia, pero ciertamente parece reflejarla, al subrayar la desconcertante alternancia entre el bien y el mal que constituye la vida humana. Es poco probable que Alfonso hubiera dicho nada si el mundo natural no fuera *otra cosa* que una maquinaria defectuosa. Es justamente la presencia de cierto orden impecable, al lado de partes sin razón ni concierto, lo que lo lleva a la queja. Haber experimentado en cierta forma la comprensión nos hace esperar más. Podemos estar seguros de que la creencia en ese orden precedió por mucho tiempo a la ciencia moderna. Kant pensó que se manifestaba en el cambio de las estaciones. El hecho de que flores delicadas sobrevivan a las tormentas invernales debería ser suficiente para convencer a cualquier escéptico de que el mundo fue diseñado por un Creador portentoso. Y si la llegada de la primavera puede parecer un milagro más en la Prusia Oriental que en el mediodía de España, se trata de un acontecimiento que en cualquier lugar es asombroso.

El asombro cotidiano ante las parcelas de orden en el mundo fractura la experiencia cotidiana. La falta de continuidad entre la comprensión y el andar a tientas, la decencia y el horror, encuadran la textura de nuestra vida. Así pues, concluye Bayle, el maniqueísmo es la respuesta más razonable para nuestra experiencia del mundo. Tomemos su conclusión al pie de la letra. La respuesta de la razón a la experiencia es una demanda de maniqueísmo. La respuesta de la fe es la afirmación del cristianismo. En 1697, aun en la progresista Holanda donde Bayle escribía, no es difícil imaginar cuál de las dos sería condenada.

No debe asombrarnos que Bayle emprendiera con gusto la defensa de Alfonso. Pues la tibia sugerencia del monarca ponía un pie en la puerta. Alfonso sostenía que en la razón humana hay más sentido y más orden que en el mundo al que se enfrenta. La convicción de Bayle sobre la incomprensibilidad general de todas las cosas encontró en Alfonso un campeón. Leibniz tuvo que refutarlo en un esfuerzo por mostrar que, en principio, el mundo es transparente. Así que, trece años más tarde, se ocupó de Alfonso. Bayle había argumentado que la razón, y toda la evidencia mostrada por la experiencia, condenaban a Dios. Todo intento de mantener la fe no sólo carecería de un

fundamento racional, sino que positivamente tendría que desafiar la razón.

La *Teodicea*, pues, puso en marcha la comprobación de que la fe y la razón eran compatibles, aunque para estudiosos posteriores, como Voltaire, sirvió para probar el absurdo de la fe en la razón. Leibniz se consagró a defender a un Creador acusado de crímenes sin paralelo. Su defensa descansa en dos puntos. El primero es que el acusado no pudo actuar de otra manera. Como cualquier otro agente, estaba constreñido por las posibilidades a su alcance. La otra línea para la defensa invoca el aserto de que todos los actos del Creador necesariamente son los mejores. Una parte de la defensa es una indagación en los terrenos de los actos del acusado, mientras la otra se ocupa de la verdadera naturaleza de sus consecuencias en el mundo. Allí es donde las declaraciones de Leibniz parecen no solamente previas a la experiencia, sino positivamente inmunes a ella. Pues él deja bien en claro que cualquier hecho, por terrible que sea, es compatible con la afirmación de que este mundo es el mejor de todos los mundos posibles. El aserto de Leibniz no es que este mundo sea bueno; simplemente nos dice que cualquier otro habría sido peor. A quienes pretenden repudiarlo habrá que decirles que no son suficientemente sabios para hacerlo, y eso seguramente es verdad. La verdad de esta declaración es tan imposible de probar como su falsedad. Veamos cómo Leibniz intenta especular sobre cómo podría mantenerse en equilibrio la balanza del bien y el mal. Es posible, dice, que todos los crímenes y los infortunios estén concentrados en este planeta. En este caso, el sino de los seres humanos sería cargar con el peso del universo, mientras los habitantes de otros planetas serían mucho más afortunados y felices que nosotros. Por supuesto esto *es* posible, pero no es menos posible que los moradores de otras galaxias nos excedan en maldad y miseria. Esto no detuvo a Leibniz para intentar la misma clase de especulación en el más severo de los asertos teológicos en esta materia: la afirmación de que el número de condenados es mayor que el número de quienes alcanzan la salvación. Tal vez, considera, el bien que hay en la gloria de los bienaventurados, aunque sean menos, es incomparablemente mayor que el mal acumulado en la desventura de los condenados. Tal vez lo sea. Ante esto, una posibilidad es tan factible como cualquier otra. En el segundo caso, es difícil saber cómo plantear las opciones de manera coherente. En el reino de la mera posibilidad, no hay mucho que pueda ser excluido.

La defensa que hace Leibniz de la justicia divina descansa en su división de todas nuestras miserias en los males metafísico, natural y moral. Es esta división, junto con su hipótesis de una relación causal entre esos males, lo que nos parecerá grandemente necesitado de defensa. Para Leibniz, el mal metafísico es la degeneración inherente en los límites de la(s) sustancia(s) de que está hecho el mundo. El mal natural es el dolor y el sufrimiento que experimentamos por esa causa. El mal moral es el crimen, que es el castigo, cierto e inevitable, del mal natural. El supuesto de que los males moral y natural están vinculados causalmente es un postulado que Leibniz jamás sometió a escrutinio. Los lectores modernos pueden pasar por cada página de la *Teodicea* con la esperanza de que su autor se ocupe del punto más necesitado de argumentos, pero a Leibniz le parece que la relación entre los males moral y natural es tan evidente que no puede ser seriamente objetada. La complejidad de sus planteamientos sobre la libertad no concuerda con la sencillez de su planteamiento de las relaciones entre el pecado y el sufrimiento. Esa exposición descansa en la idea de que la Caída, en general, explica por qué la vida no es lo que debe ser. Antaño lo era. La Tierra era un jardín en el que todo era bueno. El hambre era satisfecha sin esfuerzo; los niños nacían sin dolor. No conocíamos la muerte ni la vergüenza ni la confusión. Si uno tuviera que diseñar un mundo, ¿no lo haría así?

Si tal es la forma en que las cosas debieran ser, algo debe decirnos por qué son como son. La idea de que el problema fue causado por los pecados de nuestros antepasados no depende de lo que ellos hicieron. Quejarse de que haber probado la fruta equivocada no debería ser suficiente para atraer una sentencia de muerte sobre la cabeza de sus descendientes es omitir el aspecto filosófico, y los intentos cristianos para describir ese acto como peor de lo que fue son un esfuerzo vano. Lo que hace falta es precisamente algo trivial. Lo que en primer lugar cuenta no es la justicia del vínculo entre lo que hicieron y lo que sufrieron, sino simplemente que lo haya. ¿Por qué suceden cosas malas? Porque fueron hechas. Es mejor tener una ex-

plicación causal que permanecer a oscuras. Relacionar el pecado y el sufrimiento es separar el mundo en los males natural y moral, y a partir de ello crear una armazón que permita entender la miseria humana.

Para los lectores contemporáneos la distinción entre el pecado y el sufrimiento es tan fundamental que la discusión del siglo XVIII parecerá simplemente desconcertante. El hecho de que una palabra, *mal*, fuera capaz de designar a uno y otro testimonia la cercanía de la conexión establecida entre ellos. Para los racionalistas, el vínculo era directamente causal. Los males naturales no podían ser otra cosa que un castigo; dejar espacio para una concepción neutra del sufrimiento, y preguntarse sobre su relación con el mal moral era pedir más de lo que la fe podía soportar. Nótese que la relación entre los males natural y moral podía ser establecida sin razón por cualquier voluntarista: eso sería simplemente decir que Dios no hace ninguna concesión a nuestro entendimiento, sino simplemente nos manda lo que Él decide de acuerdo con Su voluntad. Si el racionalista tiende a destruir la distinción entre los males, haciéndolos a todos morales, el rechazo del voluntarista a una noción comprensible de la moralidad de Dios tiende a hacer naturales todos los males. Ambos, el pecado y el sufrimiento, vienen del Creador, quien los relaciona como Él lo desea. Para Leibniz, esa postura hace a Dios un tirano peor que el emperador Calígula, quien hizo escribir sus leyes con letra tan pequeña, y las colocó en un lugar tan elevado, que nadie podía leerlas. Un Creador que no nos da explicaciones claras respecto a los vínculos entre el pecado y el sufrimiento no es sino un monstruo; más monstruoso aún sería un Creador que no los relacionara en absoluto.

Todo esto es bastante tradicional, aunque recordar su contexto hace más patéticos los esfuerzos de Leibniz a favor de Dios. En un mundo donde Bayle tenía presentes las pesadillas planteadas por el calvinismo, el maniqueísmo era una posibilidad real. El maligno demonio de Descartes no era ciencia ficción, sino teología. El Dios de Leibniz podría no ser un héroe, pero otras opciones eran infinitamente peores. Lo que resulta moderno en el planteamiento de Leibniz es que las relaciones causales entre el pecado y el sufrimiento se harán

más claras con el tiempo, como sucederá con las maneras en que, pese las apariencias en contra, Dios ha ordenado todas esas conexiones para lo mejor. Leibniz pone su confianza en explicaciones que están por venir. No tenemos pruebas de que el bien vendrá del mal, y sí muchas razones para dudarlo. ¿Qué hace de la confianza de Leibniz en el futuro algo mejor que la de Pangloss?

Pocos pensadores en la historia estuvieron más convencidos que Leibniz del alcance y las posibilidades creados por las primeras revoluciones científicas, y la *Teodicea* se alegra de aprovecharlas como parte de su argumentación a favor del reconocimiento de la Providencia. Una de sus enseñanzas se refiere a la cuestión del tamaño. Leibniz dice que las creencias antiguas de que el universo era pequeño impidieron a San Agustín dar una explicación adecuada sobre el mal. Mientras se creyera que solamente un planeta estaba habitado, el predominio aparente del mal sobre el bien no podía ser explicado. Ahora que sabemos que el universo es muy vasto, decía Leibniz, podemos situar nuestros problemas en una mejor perspectiva. Hoy en día, el pensamiento de un número de galaxias infinito nos da cierta pausa, aunque solamente por un momento. Pues el cargo de que el problema del mal surge de un egotismo miope no necesita de la ciencia moderna para ser sostenido. Puede encontrarse incluso en la Biblia, donde la Voz que habla a Job desde el Torbellino lo acusa de no ver sino sus propios problemas. Dios tiene avestruces y antílopes de los cuales preocuparse, al igual que de los seres humanos; ¿cómo puede Job exigirle toda Su atención? Los descubrimientos sobre el tamaño del universo no pueden apoyar una argumentación en ningún sentido, pues todo el tiempo se nos ha dicho que la creación de Dios no estaba limitada a los seres humanos. Además, como tronaría el autor de Job, las manos de Dios estaban bastante llenas con la diversidad de las formas de vida en el planeta, sin andar buscando creaturas en otros. Por su parte, el escéptico puede replicar que, a diferencia de un padre cargado de trabajo, la metáfora implícita que lleva el peso de este argumento, se suponía que Dios es omnipotente.

Así, el descubrimiento de que el universo es mayor de lo supuesto no puede contarse entre los descubrimientos de la ciencia

que probarán ser de mucha ayuda para el problema del mal. Entre las otras razones de la confianza de Leibniz se halla la invención del cálculo, que lo convirtió en no solamente uno de los mayores admiradores de las primeras revoluciones científicas, sino en uno de sus actores. Pero el salto que Leibniz imaginaba, del cálculo que él y Newton simultáneamente inventaron al cálculo universal que sería la base de la ciencia del futuro, parece hoy en día casi tan grande como el universo que en aquel tiempo lo impresionó. Sin duda, lo que es difícil comprender es la tenacidad de Leibniz para creer que era posible descubrir un método que pudiera resolver cualquier problema. Su más célebre visión del futuro es una en que dos pueblos enzarzados en una guerra por cuestiones políticas o religiosas cambiarían sus espadas por lápices. Con un animoso "Bueno, vamos a calcular", resolverían cualquier diferencia con la misma facilidad con que se resuelve una ecuación. El cálculo universal no sólo resolvería viejos problemas, sino también funcionaría como una lógica para los descubrimientos. Funcionaría tan bien que un científico que quisiera equivocarse no podría hacerlo: su mano, según Leibniz, se rehusaría a escribir un error. Pues el cálculo revelaría el orden racional en el lenguaje, de modo en que no lo hace el lenguaje ordinario. En ocasiones Leibniz lo consideró como el lenguaje hablado por Adán antes de la Torre de Babel; en algún otro lado sostiene que tiene una forma que solamente las matemáticas pueden aprehender. Una vez trató de expresarlo con jeroglíficos. Aunque ninguno de esos intentos estuvo próximo a dar fruto, Leibniz estaba tan convencido de que el siguiente tendría éxito, que solicitó a sus lectores que imaginaran el mayor problema que la ciencia futura tendría que encarar: satisfacer la vanidad. Pues una vez que el cálculo universal había sido descubierto, todas las ciencias, de la metafísica a la historia, serían completadas tan sin esfuerzo y de manera automática, que cualquier necio podría hacerlo. ¿Qué reto quedaría en pie para los talentos jóvenes y ambiciosos?

Leibniz no esperaba que todos sus lectores compartieran su propia confianza en el inevitable triunfo de la ciencia. Las diferencias entre los primeros racionalistas y empiristas no estaban tan claramente establecidas como a menudo nos lo hacen creer las polémicas

poskantianas. Los intercambios de Leibniz con los empiristas más distinguidos, como Locke, Clarke y Bayle, sin embargo, le enseñaron que debía esperar ser acusado de que confiaba demasiado en la razón. En esto Alfonso podría ayudar, pues representaba todos los disparates del empirismo. Los llamados a la experiencia son, a final de cuentas, llamados a la experiencia limitada por un tiempo y un lugar particulares. Concentrado en las tablas ptolemaicas a la luz de las antorchas, Alfonso llegó a la conclusión de que el universo era deficiente. En los confines de su propia experiencia, su conclusión tenía sentido. Recordemos que no fue únicamente la astronomía ptolemaica, sino también la experiencia cotidiana y el sentido común quienes pusieron a la Tierra en el centro del universo. ¿Cuál de nuestros sentidos nos dice que la Tierra se mueve? Si Alfonso hubiera vivido para ver los descubrimientos de Copérnico y de Kepler, se habría maravillado del sistema y de la armonía con que se mueve el universo. El defecto no se hallaba en el universo, sino en la limitada experiencia de Alfonso, y esto nos permite una pausa. Es característico de lo moderno que Leibniz ya no encontrara al rey lamentable, sino que lo sometiera al ridículo, en un mensaje que estaba perfectamente claro. Cualquiera que se incline por objetar el hecho de que la defensa de Dios emprendida por Leibniz era absolutamente una deducción lógica debería considerar la opción. En unos pocos siglos más, la comprensión del universo y de los propósitos de Dios hacia el universo avanzaría inimaginablemente. Los burladores de hoy en día se verán tan tontos como un rey de España sacudiendo la cabeza sobre una astronomía anticuada y quejándose de que el mundo no tiene sentido. Alfonso consigue que el llamado a la experiencia misma se vea ridículo, mientras Leibniz gana tiempo para que la ciencia pruebe que este mundo es el mejor.

> Si juzgamos a la manera que lo hizo el rey Alfonso, digo que se nos responderá: No ha tres días que conocéis el mundo; no veis en él más allá de vuestras narices, y encontráis materia para censurar. Aguardad a conocerle más [...] y encontraréis un artificio y una belleza que exceden lo que se puede imaginar. Saquemos de aquí consecuencias en favor de la sabiduría y de la bondad del autor de

las cosas, aun respecto de aquellas que no conocemos (Leibniz, fragmento 194, p. 362 [248]).

En pasajes como éste, y en otras partes de la *Teodicea*, Leibniz se ofrece por su cuenta como un defensor de la fe, en contraste con esos "ridículos críticos de la obra de Dios" que aprovechan el horror cotidiano para declarar que Dios debía haberlo hecho mejor. Su defensa de Dios argüía que Dios *no podía* haber hecho las cosas mejor de como las hizo. Pero cada abogado tiene su precio. En el proceso de defender a Dios, Leibniz le restó poder. Más precisamente, Leibniz fue tan lejos en el afán de satisfacer nuestra necesidad de comprender al Creador en términos que tengan sentido para nosotros, que terminó por darnos un Dios creado a *nuestra* imagen. Hegel lo comparó con un comerciante en un mercado abierto: el Dios de Leibniz puede ofrecer solamente lo que puede conseguirse. No debemos refunfuñar si el producto no es perfecto, sino que deberíamos contentarnos al saber que son lo mejor que puede tenerse (Hegel 5, 3:341). La metáfora de Hegel puede parecernos injusta. Los neoplatónicos podían explicar el mal a partir de defectos en la naturaleza de la materia. Como cristiano, Leibniz estaba maniatado por la idea de que Dios es Él mismo el creador de la materia. Su Dios no es el tendero, sino el Hacedor de las semillas y del clima, de los mercados tanto como de los compradores.

¿Cómo entonces explicar los defectos en todos ellos? La solución de Leibniz fue llevar al pasado todos los problemas. Dios creó la materia, pero no la forma. La verdad de todas las cosas, incluyendo la esencia de todo objeto posible, está contenida en las formas eternas, que funcionan de manera similar a una interpretación simple de las de Platón. Antes de que Dios decidiera cuál de todos los mundos posibles elegiría para hacerlo real, Él contempló todas las formas, conjeturó cuáles irían bien juntas, y eligió la mejor de todas las combinaciones posibles. Las formas son simplemente las reglas de la razón. Imaginar que Dios *quiere* ser libre de ellas es imaginar un Dios que ha enloquecido. Sin embargo, al defender a Dios del voluntarismo, Leibniz hizo eso mismo de lo que el racionalismo ha sido tradicionalmente acusado: puso la razón por encima de Dios mismo. Al leer a

Leibniz junto con Hegel, uno comienza a pensar en cuadros: Dios comparando esencias en un supermercado fantasmal. Si la razón es ella misma más poderosa que Dios, ya que prescribe leyes que supuestamente lo limitan, no debe sorprendernos que Dios podría terminar por parecer superfluo. La flamante elección idealista de ignorar al intermediario y entronizar a la razón misma puede parecer simplemente un asunto de buen juicio dictado por la navaja de Ockham, así como por la economía de un mercado boyante. Así, el cargo ortodoxo contra toda forma de racionalismo puede parecer comprensible. Demandar o dar razones para el comportamiento de Dios es demandar que sea juzgado. Aun si el juicio concluye a su favor, implica un elemento de presunción que todo punto de vista religioso encontrará inaceptable. En vano proclamarán los racionalistas que también la razón fue creada por Dios, y que no debemos menospreciar sus dones. Los tradicionalistas responderán: ¿acaso nos la dio porque pensaba que iría a necesitar nuestra ayuda?

El proceso mediante el cual el deseo de defender a Dios con razonamientos se convertiría en el deseo de desplazar a Dios mediante la razón fue largo. Si la sabiduría de la retrospección nos permite entender los miedos tradicionales, la Ilustración temprana no lo hizo. Todo lo contrario. Mucho se ha trabajado sobre las maneras en que las revoluciones científicas llevaron el escepticismo sobre la tradición religiosa y desafiaron las cosmovisiones aceptadas. Menos se ha dicho sobre las formas en que, al mismo tiempo, parecían apoyar la fe. Con el tiempo, puede ser cierto que la fe en la ciencia reemplazó la fe en Dios; por un tiempo muy largo lo único que hizo fue fortalecerla. La idea se remonta al Renacimiento y llegó a la cúspide a mediados del siglo XVIII. El dístico de Pope, dedicado como epitafio al gran hombre, equiparaba el nacimiento de Newton con una segunda Creación:

> La Naturaleza y sus leyes permanecían ocultas en la noche.
> Dijo Dios: ¡Que Newton sea! Y todo fue luz*

* *Nature and Nature's laws lay hid in Night / God said: Let Newton be! And all was Light.*

Pero no se trataba solamente de Newton. Cada nuevo hallazgo parecía probar el argumento del diseño. De hecho, para el siglo XVIII el argumento del diseño era menos un argumento que un dato duro. Su proposición central era simplemente esto: la evidencia de la existencia de Dios es nada manos que la totalidad de la Creación. Pues esta última está tan enteramente bien trazada y ordenada que no puede haberse originado por accidente. No hace falta más que apuntar algo tan grande y distante como los cielos; la estructura de nuestras propias manos o de nuestros ojos también basta. Diseños tan intrincados requieren de un Diseñador. Samuel Clarke, comentador de Newton, lo resume así:

> Más aún, las noticias que Dios se ha complacido en darnos de Él mismo son tantas y tan obvias en la constitución, orden, belleza y armonía de las diversas partes del mundo, en la forma y la estructura de nuestros propios cuerpos y en los asombrosos poderes y facultades de nuestros espíritus, en las inevitables aprensiones de nuestras propias mentes, y en el consentimiento común de todos los otros hombres, en todo lo que está dentro de nosotros y fuera de nosotros, que ningún hombre, por mínimo que sea su entendimiento y por grandes que sean sus incapacidades, con la más ligera y la más superficial de las observaciones de las obras de Dios, y con la menor y la más obvia atención a la razón de las cosas, puede ignorarlo; por el contrario, quedará totalmente sin excusa (Clarke, 91).

La ciencia no era vista como un rival, sino como un sirviente de la fe, pues cada nuevo descubrimiento era el hallazgo de una ley. Cada progreso de la ciencia era una prueba más del orden del universo. Todavía más: nuestra capacidad para realizar descubrimientos era una prueba de nuestros propios poderes, y del acuerdo entre tales poderes y el mundo natural. Maravilla tras maravilla, Dios había creado las mentes de los hombres y un mundo natural que estaban exacta y perfectamente equilibrados para responderse mutuamente. Cada nuevo descubrimiento confirmaba la gloria de ambos. En *La religión dentro de los límites de la propia razón*, redactado hacia el cierre del siglo XVIII, Kant escribió que el rey David jamás había podido

adorar a Dios como nosotros lo hacemos, porque conocía muy poco de las maravillas de la Creación. Así, sus salmos deben juzgarse como sonidos vacíos, pues la emoción que sentimos al contemplar la obra de las manos de Dios, revelada ahora por la ciencia moderna, es demasiado grande para ser expresada. Tales puntos de vista eran tan evidentes en la literatura como en la filosofía, lo mismo en francés que en alemán. El éxito de librería del siglo XVIII, *El año 2440*, era un folleto utopista que desplegaba las fantasías ilustradas sobre un futuro libre de la injusticia y la miseria del antiguo régimen. Pese a todo su radicalismo, su autor, inspirado en Rousseau, imaginó la educación religiosa que requerirían las generaciones futuras para observar por el telescopio y el microscopio con el fin de mostrar la presencia y la gloria de Dios al través de esta "comunión de dos infinitos. Si, por causa de alguna aberración, entre ellos apareciera algún ateo, los parisienses le devolverían la conciencia con un asiduo curso de física experimental" (citado en Darnton, 130).

A la vista de tales textos es más fácil entender la confianza de Leibniz en que, de una u otra manera, la ciencia encontraría las conexiones ocultas entre la felicidad y la virtud que la experiencia ordinaria no logra mostrar. Bayle, dice Leibniz, pide "demasiado: aspira a una explicación detallada de cómo se relaciona el mal con el esquema del universo, que es el mejor entre los posibles. Eso equivaldría a una explicación completa de todos los fenómenos" (Leibniz, 214). Una explicación completa *es* una demanda insensata —sobre todo en una época que explotaba de entusiasmo con las explicaciones parciales—. El ejemplo de Alfonso era a un mismo tiempo una esperanza y una advertencia: no era un hallazgo, ni un método para hacerlos, sino la clase de cosa que podía mantenerlo a uno en movimiento en ausencia de ambos. ¿No se hacía el mundo más inteligible todo el tiempo?

Un viajero atribulado, inseguro de alcanzar su destino, se consuela mirando hacia atrás para recordar qué tan lejos ha llegado. La Ilustración temprana tomó a Alfonso como consuelo. El rey hacía claro cuánto habíamos avanzado en nuestra manera de abarcar el mundo. La muerte y el dolor inexplicables, por supuesto, no habían disminuido a raíz de los descubrimientos científicos del Siglo de las

Luces, pero tampoco las expectativas de llegar a comprenderlos. Pues había grandes esperanzas de ver aparecer —o, preferiblemente, de ser— al Newton de la mente. La confianza casi universal de que debería haber uno puede parecer divertida para quienes están habituados a los conflictos profundos entre la ciencia y el alma —en los terrenos de la religión o de las categorías de la psicología ordinaria—. Pero no deberíamos trasladar a épocas anteriores las diferencias que encontramos entre lo que el siglo XVIII llamaba ciencias naturales y morales, como tampoco debemos hacerlo con nuestras distinciones entre los males natural y moral. Pues para una época en que todavía no se distinguían las ciencias blandas de las duras, la expectativa de que alguien hiciera con la mente lo que Newton había hecho con la materia era casi trivial. Cada una de ellas, mente y materia, eran solamente una pieza de un universo que esperaba ser explicado. Mucho menos obvio era qué clase de explicación se esperaba. Desear ser el Newton de la mente *no* significaba desear que la experiencia mental se explicara en términos físicos. La búsqueda de una explicación naturalista todavía no era, o no lo era de manera universal, la búsqueda de una explicación mecánica. Lo natural se oponía a lo sobrenatural, y significaba algo así como "semejante a una ley", pero establecer qué tipo de ley podría resultar explicativa resultaba difícil.

Dos cosas que el siglo XVIII esperaba de un segundo Newton sorprenderán a los lectores contemporáneos, pero se desprenden claramente del texto más importante que tenemos sobre este tema, una precoz nota que Kant no publicó. El Newton de la mente, dice, podría responder a la objeción del rey Alfonso de que el diseño de Dios es imperfecto. Por esta razón Leibniz había vaticinado que las relaciones causales entre los males moral y físico, ocultas por el momento, se harían manifiestas con el progreso de la ciencia. El sufrimiento, que parece enteramente aleatorio, y que por lo mismo puede hacernos dudar de la bondad divina, se mostraría como el efecto de algún pecado oculto. Además, se mostraría que el sufrimiento mismo es causa de un bien mayor, de manera que la red de la causalidad, que por el momento podía trazarse en el universo físico, podría extenderse también al universo moral. Si esto parece forzado, imaginemos lo poco plausible que debe haber parecido la relación entre las fases de la Luna y los movimientos de las mareas. Si esto quedó establecido como una relación causal, ¿qué otras conexiones no estarían por llegar?

El segundo servicio que se esperaba del Newton por venir se desprende del primero. Un Newton de la mente no removería la presencia de Dios del universo (reduciendo el espíritu a un mecanismo indiferente, como se insinúa con frecuencia) sino con vehemencia la atestiguaría. Newton veía sus trabajos como un testimonio de la gloria de Dios, y ninguno de sus admiradores del XVIII habría estado en desacuerdo. Las dudas de Alfonso sobre el cosmos habían sido definitivamente hechas a un lado por el científico inglés, quien había sido recompensado por su labor en defensa del Creador con el epíteto repetido de "inmortal", y con un título mundano, "Sir Isaac". Mientras la mayor parte de la ciencia primitiva era considerada como una serie de pruebas a favor del argumento del diseño, los hallazgos de Newton eran paradigmáticos. Newton había no solamente descubierto relaciones donde otros veían caos, encontrado las fórmulas más elegantes y de mayor alcance, unido la tierra y el cielo al correlacionar sus movimientos. Con mayor precisión aún, había mostrado que, dada una descripción de las condiciones iniciales y de las propiedades de todas sus partes, era posible deducir el estado del sistema del universo en cualquier momento determinado. Una vez que el sistema es puesto en movimiento, éste funciona más o menos por su cuenta. Más tarde sería claro que un Dios cuya única tarea era crear un mundo perfecto podía estar en peligro de desaparecer de él, pero en ese momento la visión de Newton era una visión de la grandeza de Dios. Para la mayoría de los pensadores de los siglos XVII y XVIII la presencia de Dios era un postulado tal que consecuencias que ahora parecen obvias ni siquiera se les habían ocurrido. La gente temía a un Dios incompetente, como el de Alfonso, o a un Dios maligno, como el de Descartes. Como se verá en el siguiente capítulo, la Ilustración ofrecía posibilidades que parecen más aterradoras que cualquiera que imaginemos ahora, pero un Dios totalmente ausente rara vez se encontraba entre ellas.

A menudo se atribuye a la *Teodicea* el haber inspirado el *Ensayo sobre el hombre*, de Pope. Publicado en 1734, el *Ensayo* fue tal vez el poema

favorito del siglo XVIII. Se dice que Kant citaba a Pope en conferencias en las universidades; Voltaire se alegraba de haberlo traducido, y cuando Hume propuso la cuestión de si la política podía ser científica, su punto de arranque no fue Montesquieu, sino el poeta inglés. El sentido de las visiones de Pope era comentado de un cabo al otro de Europa. Parte de ese debate fue un concurso organizado por la Academia de Prusia. Los temas propuestos por la Academia nos dicen mucho sobre el entramado de la cultura intelectual en el siglo XVIII:

> La Academia solicita una investigación sobre la doctrina popeana que incluya la frase "todo está bien". En particular, cada concursante debe (primero) determinar cuál, de acuerdo con su autor, es el verdadero sentido de esta frase; (segundo) con precisión, compararla con la doctrina del optimismo, o de la elección de lo mejor; (tercero) establecer las razones a favor o en contra para aceptar el sistema popeano.

La precisión del análisis de los temas propuestos es apenas aparente, como trabajosamente lo mostró el más célebre de los ensayos entregados. Se titula "Pope, ¡un metafísico!", y sus autores, Lessing y Mendelssohn, estaban claramente encantados de trabajar juntos. Es difícil imaginar otro motivo para que hayan escrito, pues la irrisión que levantaron en la Academia virtualmente aseguró que el premio fuera a dar a otras manos. Su planteamiento es gracioso a veces, pero más a menudo recuerda los pedantes pavoneos con que algunos filósofos comentan en privado los textos literarios. Su punto principal, expuesto con extensión mayor de la necesaria, es que Pope es un poeta preocupado por vestir con ropajes atractivos las ideas filosóficas, pero incapaz de desarrollarlas con profundidad o consistencia. De ahí, concluyen, que no sea merecedor de un tratamiento filosófico serio. Sólo esta razón lo distingue de Leibniz. Quizás uno y otro comparten ciertas demandas morales, pero sus principios son enteramente diferentes. Lessing y Mendelssohn tenían razón al señalar la distancia que separa a Pope de Leibniz. Puede parecer que Pope simplemente moldea los bien intencionados argumentos ortodoxos que

Leibniz defendía, pero en realidad los socava, como muchos de sus contemporáneos reconocieron. Al hacerlo, da algunos pasos fundamentales hacia el mundo que veremos en Rousseau. Ese mundo no se manifiesta en muchos de los versos más célebres del *Ensayo:*

> Toda la Naturaleza no es sino Arte, desconocido para ti;
> Todo Azar, Dirección que no puedes percibir;
> Todo Discordia, Armonía no comprendida;
> Todo en parte Mal, el Bien universal:
> Y a pesar del Orgullo, a pesar de la falible Razón,
> Una verdad es clara, *todo lo que es, está bien.**

Esto ciertamente suena como Leibniz —excepto porque está escrito como un poema y no como un documento legal, lo cual hace disfrutable un mensaje en el que los lectores modernos hallarán poco más que disfrutar—. Pope parece afirmar la bondad inquebrantable de la Creación tal como es; la existencia de un orden más allá de las apariencias que sostiene esa bondad inquebrantable; y la jactancia e ignorancia de todo quien se atreva a insinuar que el mundo puede ser mejorado. Parecería que el arte mismo de Pope acentúa su defensa del orden establecido de tal manera que lo hace más distante que el de Leibniz. ("Todo este pavor que el *orden* rompe —¿para quién? ¿Para ti? / ¡Gusano vil! ¡Oh locura! ¡Orgullo! ¡Impiedad!"**) Pero Pope sabía que sus contemporáneos verían el *Ensayo* de manera diferente, y se tomó el cuidado de publicarlo en forma anónima. Pues aun esa demanda aparentemente conservadora podía tomarse como sediciosa. Como Voltaire lo señaló, si todo lo que existe está bien, no hay lugar para el pecado original —ni para la propia Providencia—. Los intelectuales progresistas deben haberlo adorado, pero los lectores tradicionales lo describieron como un semillero de opiniones he-

* *All Nature is but Art, unknown to thee;/All Chance, Direction, which thou canst not see;/All Discord, Harmony not understood;/All partial Evil, universal Good:/And in spite of Pride, in erring Reason's spite,/One truth is clear,* whatever is, is right. (Pope, 289-295).

** *All this dread* order *break —for whom? For thee? Vile worm!/Oh madness! Pride! Impiety!* (Pope, 257-258).

réticas, y la causa principal de perdición entre los cristianos. Un crítico comparó a Pope con Eva seduciendo a Adán en el Paraíso Terrenal: al igual que ella, con la belleza de sus versos el poeta complacía las más bajas cualidades de sus lectores, y confundía sus mentes caldeando sus cuerpos.

La disputa entre la filosofía y la poesía es añeja, como lo es la presunción del filósofo de que lo bien escrito es meramente seductor. Críticos relativamente generosos, como Mendelssohn y Lessing, juzgaron el *Ensayo* como simplemente confuso, pero los críticos hostiles lo consideraron intencionalmente encaminado a confundir. Acusaron a Pope de manipular a los lectores con el placer de los sentidos para enmascarar opiniones corruptas e impías. Pope no puede haber dejado de advertir la tensión entre los géneros cuando decidió escribir poesía filosófica. Podemos suponer que lo hizo porque ninguno de estos géneros era suficiente para expresar por él mismo lo que Pope quería. La poesía sola no busca la clase de juicios morales y de sentido que Pope con frecuencia buscaba. Pero la filosofía sola es demasiado directa, carece de las ambigüedades necesarias para hacer justicia a la complejidad que Pope veía en la condición humana. La poesía tiene una gama de respuestas más amplia que la filosofía, con la mezcla de tonos, los cambios de atmósfera y registro, pasando de lo irónico a lo sombrío sin necesidad de justificarlo. La falta de claridad de que se acusaba a Pope es, me parece, enteramente intencional; él buscaba reflejar, no resolver, la complejidad de los asuntos en discusión.

El *Ensayo* ha sido llamado una contienda en que un angustiado escritor combate para convencerse de un sistema de ideas que no podía enteramente aceptar. Esto puede ser verdad. La poesía puede registrar esa contienda sin decidirla, y esto basta para darle una ventaja sobre la filosofía, que busca una solución conclusiva. El *Ensayo* de Pope registra la lucha entre la esperanza y la desesperación que puede desencadenarse a diario en alguien que piensa sobre los asuntos que se ha planteado. Al acudir a la poesía, puede emplear los recursos de la ironía, la metáfora y la paradoja para mantener el encuentro en tensión sin buscar cómo resolverlo. Pues darle una solución lo obligaría a reducir las múltiples perspectivas que se pueden tener sobre un asunto a una, decisiva y final. Ya que el poema mismo se refiere a la multiplicidad de las perspectivas, esa solución final falsearía la realidad de la experiencia humana.

Uno de los primeros críticos de Pope se quejó: "¿Tienen los poetas un privilegio tan amplio que pueden descaradamente lanzar las más extremadas paradojas, con tal de que las enuncien en un lenguaje sonoro?" La pregunta pretende ser retórica, pero la respuesta, me parece, es sí, sí lo tienen. Parte del arte de la poesía es precisamente expresar la paradoja sin absurdo, dar forma a la contradicción sin paralizarla, dar voz a la tensión sin disolverla. A diferencia de los filósofos, los poetas pueden dejar abiertas ciertas cuestiones.[5] Pope plantea interrogantes casi con tanta frecuencia como asertos, plantea hipótesis tan a menudo como hace afirmaciones categóricas. Al hacerlo, no sólo expresa nuestra ignorancia acerca de las grandes cuestiones metafísicas que busca resolver —un tema central del *Ensayo*—, sino que la expresa con la forma misma del texto. Si Pope disfrutaba recordarnos lo poco que podemos entender, las paradojas y los cambios en el poema nos permiten sentirlo. Cuando no es posible ni siquiera definir la posición de Pope respecto al problema del mal, ¿cómo podemos esperar una solución al problema mismo?

Subrayar el escepticismo, algo que los lectores del siglo XVIII sentían en el poema, más que la afirmación del orden que ahora nos resulta evidente, parece colocar a Pope más cerca de Bayle que de Leibniz. Al igual que Bayle, Pope niega que podamos comprender el orden del universo, y considera necio y arrogante intentarlo. Esto apoya la idea de que solamente la fe puede resolver el problema del mal, con la que Leibniz y otros metafísicos habían contendido. Pero, a diferencia de Bayle, quien estaba satisfecho con considerar la mayoría de las cosas más allá de nuestro entendimiento, el poema de Pope comenzó a sugerir que hay *cierto* problema del mal que debería

[5] Curiosamente es Immanuel Kant, el filósofo descrito por Heine como totalmente apoético, quien dio origen a una tensión no resuelta en algo así como el principio fundamental del ser humano. Hay pasajes suyos inolvidables que no solamente se aproximan al estilo de Pope, sino comunican justo el mensaje de Pope. Piénsese en "La razón humana tiene este particular destino..." o "Dos cosas colman la mente..."

estar a nuestro alcance. Con esto quitó el cerrojo a una puerta hacia la modernidad que Rousseau abriría. Pues el *Ensayo*, que comienza y termina con una defensa de la Providencia, es después de todo un *Ensayo sobre el hombre.*

Los lectores modernos deben sorprenderse de cuán poco interés mostró Leibniz sobre lo humano. La *Teodicea* dedica mucha más atención a la libertad divina que a la humana, y se refiere a la capacidad de elegir y a la pasión de los hombres más para dar algunos ejemplos que para cualquier otra cosa. Los lectores del siglo XVIII analizaban sutiles diferencias entre el "Todo lo que es, está bien" de Pope, y el "Todo sucede para lo mejor" de Leibniz, pero tal vez la mayor de las diferencias es que es imposible imaginar la propuesta de Leibniz seguida por el gran dístico que Pope colocó a continuación de la suya:

> Conócete, pues, a ti mismo, no pretendas escudriñar a Dios.
> El estudio propio de la humanidad es el Hombre.*

Los lectores tradicionales fustigaban el poema por centrarse en el "hombre" y no en el "hombre inmortal" —el único objeto que se consideraba adecuado para una contemplación seria y piadosa—. Con el mero título, Pope señalaba un cambio de enfoque de la naturaleza y las responsabilidades de Dios, a las nuestras. Al hacerlo, empezó a empujar el problema del mal fuera de la esfera de la metafísica y la teología hacia el mundo de la ética y de la psicología, y de ahí a una serie de interrogantes que podemos reconocer como propias. Pope nos encamina a entendernos a nosotros mismos, a nuestras pasiones y posibilidades, pues solamente éstas tienen injerencia en cualquier problema del mal en el que podamos aspirar a influir.

La ausencia de una noción de pecado original y la alegre descripción del estado inicial de la naturaleza, anuncian a Rousseau. Al igual que la psicología moral que Pope derivó de ellas. Su intento de hacer una relación naturalista de las pasiones no fue tan profundo ni tan complejo como el de Rousseau. Tampoco lo fue su pretensión de

* *Know then thyself, presume not God to scan./The proper study of mankind is Man* (Pope, 1-2).

que la simple egolatría puede ser cultivada para lograr el bien general. Sin embargo, apuntan en la misma dirección y las consecuencias fueron evidentes. Para quienes creían en el pecado original, la salvación podía llegar solamente por la gracia (o, según qué tanta libertad se conceda a las personas, por amenazas repetidas de la condenación eterna). Pero si, como Pope creía, nuestra egolatría es inherentemente social, entonces el actuar de manera virtuosa es natural. Incluso puede ser placentero. Si tal es el caso, lo que hace falta para erradicar a la mayoría de los demonios no son oraciones ni amenazas, sino el conocimiento de nosotros mismos y acuerdos sociales. Esto no es otra cosa que el torysmo cósmico de que Pope fue más tarde acusado.

A un poeta como Pope, con buen ojo para la ironía, le habría divertido saber que el impulso naturalista que había surgido en servicio de la religión llegó a parecer antitético a ella. Pero la intención original es evidente no sólo en el alegato de Pope de que los sabios diseños de Dios establecen una relación entre la egolatría y la sociabilidad, sino en su ataque de gran alcance contra el llamado a las causas finales. El rechazo de las causas finales fue emprendido no simplemente al servicio de las causas mecanicistas. Más bien, Pope creía que pensar en términos de las causas finales lleva a la rebelión y a la desesperanza. Si asumimos que el mundo está hecho a la medida de nuestros propósitos, cada vez que no sea así nos sentiremos indignados y desdichados. Reconocer que el universo no fue creado para cumplir nuestras necesidades no equivale a afirmar que es indiferente a ellas. Entre paciencia y resignación hay una línea que Pope quería conservar. Su insistencia en que las causas finales no pueden ser conocidas, y por lo tanto pueden quedar fuera de vista, tiene como propósito mantener el equilibrio. Sus ejemplos pueden ser escalofriantes: un hombre que piensa que todo el mundo existe para su beneficio no es mejor que un ganso consentido que cree que el granjero que lo ceba existe por su causa. La remoción de la teleología del mundo comenzó como un intento de preservar el significado, no de destruirlo. El significado final de la Creación podría hallarse fuera de nuestro alcance, para siempre. Pero esto, para Pope, no era causa de desesperación. No debemos temer que su resistencia a nuestros propósitos signifique que no tiene ninguno en absoluto.

El Newton de la mente: Jean-Jacques Rousseau

Las proposiciones no son ciencia, por bien formuladas que estén. A Kant le encantaba citar a Pope, pero nunca lo llamó un segundo Newton. Éste fue un honor que Kant reservó para Rousseau. Esta elección puede ser cualquier cosa menos obvia. En una época en que era frecuente trabajar en varios géneros, Rousseau resultaba extravagante: escribió óperas y obras literarias, así como tratados contra ellas; pasó de la teoría política a la teología con facilidad y erudición, y con el *Emilio* y las *Confesiones* inventó sus propios géneros. El único tema en que no se probó, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, fue en nada que pudiera haberse clasificado como ciencia —con la excepción de un pequeño tratado sobre botánica que escribió hacia el fin de su vida—. Sin embargo, Kant creía que sólo Rousseau podía compararse con Newton. Esto significaba, escribió, que Rousseau había justificado a Dios y probado que la tesis de Pope era cierta. Debemos asumir que la tesis de Pope que Kant tenía en mente es la que el siglo XVIII citó con mayor frecuencia: todo lo que es, está bien. Rousseau lo habría probado si hubiera refutado las objeciones de Alfonso y de los maniqueos. Pero ¿por qué escribió Kant que, antes de Rousseau, tales objeciones eran válidas? Leibniz aprovechó a Alfonso para recomendar paciencia. Como retórica, probablemente eso era más eficaz que las maldiciones preferidas por otros. En lugar de llamar "vil gusano" a quienes se quejaban de la calidad de la Creación, Leibniz los hizo objeto de ridículo. Después de haber pasado por un necio, ¿cómo volvió Alfonso a convertirse en una amenaza?

¿Cómo llega una paja a ser la definitiva? La metáfora subraya justamente la flaqueza de la explicación causal. La carga aumenta hasta que la bestia se desploma bajo el peso acumulado de la contradicción, la desilusión y la fatiga. La fe del siglo XVIII en los descubrimientos científicos que reforzarían la fe tradicional en la Providencia no fue destruida por un solo acontecimiento. Lisboa puso el problema en foco, pero no lo inventó. Por una razón; los desastres naturales eran parte de la literatura. Pope no tenía dificultad para

mencionar plagas, terremotos ni volcanes. Todos estos eran hechos que ningún pensador serio tomaría para minar la creencia en la grandeza de la Creación. De manera significativa, Pope ataca a quienes creen que los males morales son una amenaza mayor que los naturales.

> Si las plagas o los terremotos no rompen ningún diseño del Cielo
> ¿Por qué entonces Borgia, o algún Catilina?*

Al menos dos razones se ofrecieron para sugerir que los males morales amenazan la fe en la Providencia con mayor seguridad que los naturales. La primera era que los males naturales muestran algo sublime, aun hermoso, que no puede encontrarse en los morales. Ningún pensador del siglo XVIII decente veía los males morales sino como algo vil. Aún más importante era el supuesto permanente de que los males naturales eran un castigo para los males morales. Por lo tanto no hacía falta justificarlos. Lejos de romper el diseño celestial, eran una parte fundamental del mismo, pues eran la evidencia de un orden moral en el que cada pecado tenía consecuencias. Más intrigante era un mundo cuyo Creador permitía crímenes que requerían tal castigo. Esto era un problema para Leibniz, la razón por la que dedicó la mayor parte de la *Teodicea* a desarrollar una noción de la libertad divina que pudiera funcionar en los límites de la necesidad. Pope lo encontró sin duda alguna menos preocupante. Esto fue en parte porque estaba comenzando a desarrollar nociones de psicología moral que hicieran posible explicar el mal moral. Algo aún más importante: Pope sostenía que había otro problema del mal, más tradicional, que era inexplicable. Los terremotos, al igual que otras catástrofes, podían ser incorporados a las leyes naturales —según lo interesado que uno estuviera en la geología—. También podían formar parte de un sistema en que el pecado y el sufrimiento estuvieran manifiestamente relacionados —según lo optimista que uno fuera respecto a nuestra capacidad para descubrir tales conexiones—. Pope

* *If plagues or earthquakes break no Heaven's design,/Why then Borgia, or a Catiline?* (Pope, 32).

mismo no lo era. Él menciona que "algunos de los antiguos y muchos orientales" consideraban a quienes eran fulminados por un rayo como predilectos de los cielos. Pope toma tales creencias como una razón más para ser escéptico en cuanto a entender alguna vez los caminos de la Providencia, más que como una clave para comprenderlos. Si hay señales, no podemos leerlas.

Así pues, para entenderse con la catástrofe, teístas ilustrados como Leibniz y Pope solían hacerlo de acuerdo con los usos ordinarios. Argüían que un mundo que funciona de acuerdo con una ley natural general es mucho mejor que uno que requiere la intervención de Dios en casos especiales. Este último sería *ad hoc* y caótico, totalmente inapropiado para la dignidad de un soberano omnicompetente y majestuoso. Los accidentes físicos que a veces ocurren son los infortunados efectos laterales de esas leyes generales que ordenan el mundo y nos permiten orientarnos en él. Gimotear contra su Autor por causa de esas consecuencias negativas ocasionales sería tan estúpido e ingrato como quejarse de un monarca con un gran sistema de leyes que tiene algunas fallas. Es mucho mejor sufrir alguna injusticia esporádica en una sociedad gobernada por la ley, que vivir en un estado de permanente anarquía.

Estas declaraciones pueden mostrar dónde se derrumban las analogías entre los gobernantes divinos y terrenales, y volvernos demócratas en ambos frentes. No la menor de las dificultades en este asunto fue la elección del ejemplo que tomó Leibniz para ilustrarlo. No podemos, escribió Leibniz, pedir que el tiempo cambie su orden natural porque la lluvia que sustenta una cosecha en cierto paraje, en otro eche a perder una excursión. No hicieron falta todos los recursos del patetismo francés al alcance de Voltaire para hacer ver que el terremoto de Lisboa estaba lejos de ser un día de campo arruinado. En un principio, sin embargo, los pensadores más profundos del siglo intentaron ocuparse de Lisboa con los recursos tradicionales disponibles para cualquier otro desastre. Las reacciones iniciales, tanto de Kant como de Rousseau, fueron bastante tibias, lo cual los mostró simplemente como buenos discípulos de Leibniz y Pope. Kant arguyó, con más convicción que consistencia, tanto que los terremotos tienen en ocasiones consecuencias benéficas, como que, en todo caso, son solamente acontecimientos naturales. Rousseau atacó a Voltaire por despojarlo de la esperanza de un mundo mejor, y a los ciudadanos de Lisboa por vivir en ciudades, donde los sismos causan mayores estragos.

Fue un fenómeno curioso. Aquí Rousseau empezó a deslindar una esfera de accidentes naturales que es neutra: los desastres no tienen un valor moral en absoluto y deben no tener efectos negativos. Estos últimos eran resultado solamente de los defectos humanos. Por un lado, esto era el principio de una distinción moderna entre los males natural y moral. Es decisivo para tal distinción que los males naturales no tengan un significado inherente. No son un castigo ni una señal, sino parte de un orden que, literalmente, carece de sentido. Por el otro, la distinción estaba nutrida por primitivos llamados a la culpa que terminan por hacer, incluso de los males causados por desastres naturales, de una manera o de otra, falta nuestra —y por lo tanto con algún significado, después de todo—. La presunción tradicional de que debe haber alguna relación entre el pecado y el sufrimiento quedó, por lo tanto, a un mismo tiempo cancelada y preservada. No debería sorprendernos que la visión característica de Rousseau sobre la contribución de los seres humanos a nuestro propio sufrimiento apareciera en contextos religiosos ortodoxos. De ahí que sus comentarios sobre Lisboa hayan sido más tradicionales que los de Voltaire. Rousseau enfatizó la separación moderna entre los males natural y moral, pero lo hizo en tal forma que parecería culparnos por ambos. Y la única sugerencia positiva que ofreció para aliviar cualquiera de estas formas del mal significaba un retorno a una sociedad estructurada de manera más primitiva.

Los rasgos tradicionales de la revisión del mal que hizo Rousseau quedaron aún más manifiestos en la única referencia explícita que hizo al propio Alfonso. Se encuentra en una réplica a objeciones que le hicieron a su primera publicación. El *Discurso de las artes y las ciencias* sostenía que el estudio de la filosofía lleva a poco más que vanidad. Allí Rousseau consideró la diferencia entre el filósofo y el campesino. El filósofo imagina que puede entender los caminos de Dios y que tiene derecho a juzgarlos. En cambio el campesino

> No censura las obras de Dios, ni habla mal de su señor para hacer brillar su suficiencia. Nunca a un hombre vulgar podrá ocurrírsele la frase impía de Alfonso X (Rousseau 1, 55 [36]).

Aunque Rousseau proclamaba admirar el optimismo de Leibniz, la diferencia entre ellos era profunda. Leibniz era optimista no sólo acerca de la bondad de Dios, sino acerca de nuestra capacidad para entenderla. A diferencia de Leibniz, Rousseau jamás insinuó que habría sido mejor que Alfonso estudiara ciencia moderna. Por el contrario: en su opinión habría sido mejor que no estudiara nada de nada.

El comentario más extenso de Rousseau sobre la Providencia se encuentra en la "Profesión de fe del vicario saboyano", ese pasaje del *Emilio* con el que consiguió ofender casi a todos. Este episodio provocó que el libro fuera recogido y quemado por el verdugo en París. Su autor fue amenazado con una suerte similar, pero se salvó de ser apresado merced a una advertencia del príncipe de Conti, quien lo instó a que se marchara de Francia en la madrugada, antes de que pudiera ejecutarse la orden de arresto. Las autoridades vieron en el libro un grave ataque contra la religión, pues Rousseau negaba tanto el pecado original como la necesidad de instrucción religiosa, y pregonaba un grado inaceptable de tolerancia religiosa. El libro fue proscrito por el sistema porque socavaba la religión, y los *philosophes* lo aborrecían por la razón contraria. Pues aunque la "Profesión de fe" argumentaba contra las formas tradicionales de la autoridad religiosa, claramente defendía la fe tradicional en la Providencia. Los motivos de Rousseau para sostener esa fe no tenían adornos: debe haber un premio y un castigo en otro mundo, pues de lo contrario las miserias de este mundo serían demasiado insoportables. El llano patetismo con que este texto manifiesta la declaración de fe de Rousseau parecerá tan tradicional, que los lectores de hoy en día pueden encontrarlo insípido. En una primera lectura, seguramente no verán lo que en un tiempo se sintió como una crítica.

No es sorprendente que el público parisiense de Rousseau haya sentido que el escritor había vuelto a puntos de vista de los que la gente educada debería sentirse avergonzada —tampoco lo es que

la descripción que hace Kant de Rousseau como un segundo Newton sea generalmente ignorada—.[6] Y sin embargo, debo decirlo, Kant no exagera. A pesar de su apariencia inicial, la argumentación de Rousseau es tan nueva y profunda que cambió radicalmente nuestra construcción del problema del mal. Aunque el siglo XVIII estuvo dominado por controversias sobre este tema, es justo decir que fue Rousseau el primero que trató el problema del mal como un problema *filosófico*, así como el primero que ofreció algo que semejara una solución.

Antes de Rousseau, los pensadores se veían obligados a adoptar una de dos posiciones. Proclamar que este mundo es el mejor es ver todos los males como algo a final de cuentas aparente: todo lo que tomamos como un mal en realidad es una parte necesaria de un plan más vasto. Leibniz pensó que un día llegaríamos a entenderlo, y Pope creyó que no. Ambos concordaron, sin embargo, en que *hay* un orden en el cual cuanto parece ser mal nos lleva a lo que es el bien en ese otro orden más amplio. La consecuencia es que ningún mal particular es genuino. Todo lo que experimentamos como mal funciona más o menos como un tratamiento médico radical aplicado por un doctor competente: no importa lo terrible que parezca al paciente, todas las otras opciones son peores. Esto fue llamado la doctrina del optimismo, y muchos sintieron que hacía quedar mal a los optimistas. Pues parece equivaler a una negativa completa. Así lo vio Rousseau cuando contestó a un seguidor de Leibniz llamado Charles Bonnet:

> Por lo demás, negar que el mal existe es un medio muy cómodo de excusar al autor del mal. Los estoicos hicieron antaño el ridículo por mucho menos (Rousseau 1, 221 [233-234]).

Rousseau señaló también que tales doctrinas llevan al quietismo. Si los males son solamente aparentes, y todo cuanto es, es lo mejor que podría ser, no hay necesidad de hacer nada a ese propósito. De hecho, cada acción puede considerarse impía —tal como muchas autoridades opinaban de la teodicea tradicional—. El optimismo podía

[6] Hay excelentes excepciones. La controversia clásica puede seguirse en Cassirer. Yo sigo su exposición en varios puntos. Véase Velkley, Schulte.

descartar no sólo las acciones prácticas, sino también las empresas teóricas. Todo lo que queda es la teoría ortodoxa que disuelve algunas cuestiones mediante la fe. Si no hay un mal genuino, ¿cómo puede representar un problema?

Según veremos en el capítulo siguiente, los críticos del optimismo se vieron forzados a adoptar el papel opuesto. Quienes reconocieron que los males son genuinos descubrieron que los males, literalmente, rechazan toda explicación. No solamente son incapaces de explicarlos todos los recursos del razonamiento; la persistencia del mal nos hace dudar de todos los recursos del razonamiento mismo. Tomar al mal en serio parecía exigir que se negara la filosofía: analizar el mal es inútil, y tal vez sea un error intentarlo. Lo más que podemos hacer es describirlo. Para algunos, negar la filosofía equivalía asimismo a negar a Dios. *La nueva Eloísa*, la novela de Rousseau, tiene un personaje que representa la voz del sentido común. Es noble y virtuoso, pero es un ateo comprometido. Pues

> Wolmar se contentaba observando que debemos reconocer que, pequeño o grande, el mal sin duda existe, y de esta mera existencia él infería la falta de poder, inteligencia o bondad en la Primera Causa (Rousseau 2, 352).

Si Wolmar está o no está inspirado en Hume, con quien Rousseau llegó a pelear, este personaje expresa la opinión que Hume difundió más: admitir la realidad del mal excluye la posibilidad de describirlo. Hubo pensadores que contestaron proponiendo el maniqueísmo como la respuesta más razonable para el problema del mal. Pero incluso Bayle estaba consciente de que esto no era tanto una solución al problema, sino una reflexión sobre el tema: *Hay dos fuerzas en el universo, una del bien, una del mal.* —Así, precisamente, es el mundo que vemos; esto no es algo que lo explique. No es sorprendente que Bayle pensara que la fe es la respuesta más profunda. Antes de Rousseau, en pocas palabras, había sólo dos opciones: o no hay problema del mal, o no tiene respuesta.

La tradición parecía ofrecer una opción más, y precisamente porque estaba en parte influido por Séneca, Rousseau construyó a favor

de San Agustín. Para Agustín, la conexión entre los males moral y natural estaba clara: un castigo infinito para una culpa infinita. Así pues, él no tenía necesidad de negar la realidad de ninguna clase de mal; de hecho, insistió bastante en esto. El pecado original, de ingrata desobediencia, fue exactamente tan malo como el castigo que lo siguió: la expulsión del paraíso terrenal, y la pérdida de la vida eterna que podríamos haber tenido allí. Pero ninguno de estos horrores puede ser achacado a Dios. La bondad divina no era puesta en tela de juicio por la presencia del mal, pues los autores de este último somos nosotros. Dios nos amaba lo suficiente como para crearnos a su imagen y semejanza, y al darnos libre albedrío nos permitió participar en la Creación. Nuestro abuso de ese don fue tan absoluto que solamente un milagro, la Pasión de Jesús, puede salvarnos.

Este esquema debería mostrar la distancia que separa a Rousseau de las soluciones tradicionales anteriores a él. Al igual que Agustín, Rousseau creía que la libertad era el mayor don de Dios otorgado a los hombres; al igual que San Agustín, incansablemente describió las maneras en que abusamos de ella. A diferencia de Agustín, Rousseau sostuvo que la Caída, y toda posible redención que se desprendiera de ella, era explicable en términos completamente naturales. Aquí *natural* significaba científico, en tanto que opuesto a religioso. Rousseau reemplazó la teología con la historia, la gracia con la psicología educativa. Al hacerlo así, sacó la responsabilidad del mal de las manos de Dios y la puso directamente en las nuestras. A veces se dice que Agustín hizo a la humanidad responsable del mal. Parece más exacto decir que la hizo *culpable* del mal, y eso no es lo mismo. De acuerdo con Agustín, tal vez Adán y Eva, pero solamente Adán y Eva, podrían haber actuado de una manera diferente. Sin una intervención sobrenatural directa, nosotros con seguridad no podemos. Los comentarios de Agustín sobre el libre albedrío lo dejaron expuesto a la refutación de Bayle: un donante generoso no obsequia nada que vaya a destruir a quien lo reciba.

La versión de Rousseau reivindicó a Dios sin poner nada en riesgo, pues lo hizo sin perjudicar a la humanidad. El mal es obra nuestra, pero no somos inherentemente perversos. El catálogo entero de crímenes e infortunios puede ser visto como no enteramente inten-

cional, sino equívoco. Así, lo que hace falta no es penitencia, sino conocimiento. Una vez que lo tenemos, estamos en libertad de reparar el daño en cualquier momento. La noción que Rousseau tiene de la libertad deja a un lado la metafísica. El breve comentario que dedicó a las cuestiones del libre albedrío fue bastante convencional. Una novedad en su exposición fue el reconocimiento de que la libertad tiene circunstancias reales. Si nos preocupa la libertad, deben preocuparnos la historia y la política, la educación y la psicología. La metafísica es tan poco requerida para la redención como la gracia, y tan seguramente se tomará en cuenta —o no— sin nuestra intervención.

Para Rousseau, tanto el problema del mal como su solución dependen de la idea de que el mal ha evolucionado con el tiempo. Esto supone, a su vez, que los seres humanos evolucionan con el tiempo, como especie lo mismo que como individuos. *La naturaleza humana ha sufrido cambios.* Así arranca el segundo *Discurso*, y su fuerza se hace clara solamente cuando recordamos cómo los pensadores anteriores vieron la naturaleza humana básicamente como la misma al través del tiempo y el espacio. El pensamiento clásico de Grecia consideró eterno al cosmos, y en su espacio la relación de los seres humanos como eternamente establecida. El pensamiento judío y el cristiano rompieron con las concepciones estáticas que prevalecían en épocas anteriores. Pero la doctrina del pecado original depende de la idea de que la naturaleza humana pudo cambiar, cuando menos una vez: en el momento de la Caída. Y muchos pensadores de la Ilustración emplearon los descubrimientos que trajeron los viajes y el comercio para argumentar no a favor de la diversidad de la naturaleza humana, sino de su deprimente unidad.[7] Si la naturaleza humana es inalterable, cualesquiera males que causemos o suframos estarán en ella y serán igualmente inalterables. Esto nos conduce a una situación tan cómoda como deprimente. Si la naturaleza humana fue corrompida por una mala elección en el Jardín del Edén, nuestras decisiones personales no pueden conseguir una gran diferencia. Para Rousseau, en cambio, la naturaleza humana misma tiene una historia. Y nuestras decisiones la afectan.

[7] Voltaire y Kant, para dar dos ejemplos, incansablemente arguyeron que Europa, América y el Oriente, los salvajes tanto como los ciudadanos civilizados, presentan el mismo bárbaro panorama. Para la crítica de Rousseau a lo que él considera que ha llegado a ser un cliché sin ningún fundamento científico, véase Rousseau 1,187,220. Incluso Voltaire pudo haber sido tentado por pensamientos que son proto-rousseaunianos; su *Diccionario* insinuaba que "el hombre no nace perverso; se vuelve maligno, así como se enferma" (Voltaire 6, 2:378). Pero tales insinuaciones permanecieron aisladas.

La historia es la clase de categoría que conviene introducir, porque nos permite entender el mundo y nos da la esperanza de cambiarlo. La historia deja espacio entre la necesidad y el accidente, y hace inteligibles las acciones sin que estén determinadas. Si la aparición del mal era necesaria, sólo un milagro puede salvarnos. Si fue un accidente, entonces el mundo, en lo que cuenta, no tiene sentido. La historia, en cambio, es dinámica. Si el mal fue introducido al mundo, también puede ser erradicado —en tanto que su evolución no es fundamentalmente misteriosa—. Después de Rousseau, no nos hace falta negar la realidad del mal. En lugar de eso, podemos incorporarlo a un mundo cuya inteligibilidad está aumentando. Explorar el mal como un fenómeno histórico se convierte en parte de nuestros esfuerzos para hacer el mundo más comprensible en la teoría y más aceptable en la práctica.

Kant consideró la postura de Rousseau revolucionaria tanto porque hacía posible manifestar el problema del mal, como porque ofrecía soluciones. La tarea era establecer una relación entre los males moral y natural, o correr el riesgo de reconocer que el mundo no tiene justicia ni significado. Rousseau fue el primero en expresar una relación sin llamarla castigo; el primero, por lo tanto, que vislumbró una solución que no depende de un milagro. Así, Rousseau podía evitar la mala fe —una noción que, más o menos, él inventó— y todavía afirmar la gloria de Dios. Rousseau jamás negó la profundidad del mal, e irritó a la mayoría de sus contemporáneos al mostrarles que eran tanto más corruptos como más miserables de lo que creían. Su afirmación de que tal miseria era resultado de nítidos procesos históricos, y podía ser desbaratada con otros, hizo de su trabajo un largo testimonio a favor de la Providencia.

Si los detalles particulares de su solución al problema del mal carecen de importancia, sí la tiene el hecho de que *haya* detalles. Fue crucial que hubiera algunos. Esos detalles fueron la evidencia de que

las promesas de Leibniz no estaban vacías. Los aspirantes a optimistas esperaron durante décadas para que alguien hiciera inteligible el mal, para mostrar que, pese todas las turbias apariencias en contra, el mundo era el mejor de los mundos posibles. El planteamiento de Rousseau pretendía hacer eso: revelar un mundo que en el fondo era bueno, y que sólo estaba esperando la actividad humana que lo hiciera mejor. Su exposición se encuentra en el segundo *Discurso* y en el *Emilio*, libros que se relacionan entre ellos como el diagnóstico y la prescripción. El segundo *Discurso* ofrecía una opción para la historia de la Caída. Explicaba cómo el *buen salvaje*, aunque libre de mal y de sufrimientos en el estado de naturaleza, llegó a engendrar las lamentables criaturas que pasan por ser la humanidad civilizada. La opción de Rousseau incorporaba elementos de la ciencia nueva. Como Newton, Rousseau comenzó con una descripción minimalista de los elementos que hacía falta explicar y mostró cómo el estado de cosas actual era resultado natural de unas cuantas propiedades iniciales. Todos los vicios que suelen presentarse entre nosotros podrían ser explicados por medio de unos cuantos principios de evolución. Un poco de vanidad, y la enajenación de nuestra propia naturaleza que la acompaña, pueden llevarnos hasta los sistemas de simulación e injusticia que ahora organizan nuestro mundo. La explicación de Rousseau sobre el mal era naturalista porque no requería ninguna referencia a las fuerzas sobrenaturales ni al pecado. No sólo la intención divina, sino aun la humana, empezaron a desaparecer de la vista en el mismo momento en que el mal emergió. El mal se erigió como un proceso colectivo, no como un acto de voluntad individual. No hubo ningún llamado a la necesidad: el énfasis que Rousseau puso en la historia pretendía mostrar que el mal surgió al través de un proceso que era totalmente comprensible, aunque contingente. Nos hicimos perversos sin desearlo, mediante una serie de sucesos particulares. La naturaleza humana tiene inclinaciones a la debilidad, pero su curso no es inevitable. El segundo *Discurso* mostró cómo ciertos procesos, una vez puestos en marcha, ganan una inercia arrasadora. Pero la inercia no significa inevitabilidad: el mundo podría, en cada momento, haber sido de otra manera.

La fábula no importa. (Pero tampoco, me atrevo a decir, la fábula que Rousseau quería reemplazar: *Pueden comer toda la fruta en el jardín, menos ésa.* ¿Por qué no?) Rousseau destacó que el contenido de su fábula no tenía importancia con la escandalosa propuesta con que abre el libro: "Vamos haciendo a un lado los hechos, porque no afectan la materia de que vamos a ocuparnos" (Rousseau 1, 139). Estamos en el reino del mito, no en el de la verdadera historia, y cualquier otro relato de los orígenes será mítico también. Rousseau describe un descenso particular de la inocencia prístina a la miseria civilizada, pero seguramente seguimos una variedad de posibles caminos. El mal surgió en el mundo a lo largo de un lento desarrollo durante el cual los seres humanos se enajenaron de su propia, auténtica naturaleza. Así pues, el mal es extrínseco, no intrínseco a lo que somos, e implica precisamente concentrarse en lo externo más que en lo esencial. El buen salvaje sabe quién es y qué necesita sin tomar en cuenta las opiniones ni las necesidades de otros. La gente civilizada no puede ni siquiera tener conciencia de ella misma si no se ve reflejada en los ojos de otros.

La Caída no estuvo presente en el proceso social mismo. La historia comenzó en aislamiento. Los salvajes recolectaban alimentos, se encontraban ocasionalmente para copular, y se desperdigaban de nuevo sin más emoción que la capacidad para la lástima, que toma el lugar de la benevolencia activa. La lástima garantizaba que las madres se ocuparían de sus críos hasta la edad de dos años, cuando podrían desaparecer en el bosque para valerse por ellos mismos. Ese aislamiento radical, imaginó Rousseau, era roto de vez en cuando por algún incidente natural. Un invierno demasiado crudo, un verano demasiado seco forzaron a estos nómadas solitarios a organizarse en tribus que compartían el trabajo y la tierra. Mientras vivían en pequeñas aldeas, la propiedad era común y la división del trabajo se mantuvo en un mínimo. Como en la Caída bíblica, la disonancia original en ese paraíso fue erótica. Cuando la gente se organizó en grupos la forma humana de la sexualidad quedó establecida. El deseo por el cuerpo del otro es fácil de sentir y no muy difícil de satisfacer; el deseo por el deseo del otro es complejo. Tan pronto como se hace presente, la estimación pública adquiere valor. Cada cual quiere parecer mejor que los otros para llamar la atención del sexo opuesto.

Esta primera manera de preocuparse por la forma en que somos vistos, y la competencia en que nos pone con los demás es una parte de nuestra naturaleza que es perfectamente neutral. A partir de allí puede desarrollarse esa enajenación de nuestra naturaleza que es la fuente del mal.

Mientras estuvo confinada a cubrir el cuerpo con plumas y pintura, a esforzarse por superar a los demás cantando o bailando en torno a una fogata frente a una choza, la enajenación no tuvo que ser una catástrofe. ¿Cuál es el punto decisivo para desembocar en ese desastre que llegó a ser la civilización? Los lectores del segundo *Discurso* pueden fácilmente quedar desconcertados. En varios pasajes, al recontar su historia, Rousseau interrumpe su narrativa para afirmar que un suceso en particular fue la clave para la caída de la humanidad. Cada nuevo suceso es presentado con autoridad y pasión —hasta que le llega el turno al siguiente—. Después de la sexualidad humana, Rousseau nombra los descubrimientos del hierro y el trigo, la división del trabajo y la propiedad privada de la tierra, con una retórica cada vez más vehemente. Es posible que Rousseau estuviera confuso, o que no advirtiera las contradicciones. Me parece más probable que, en realidad, él no consideraba ningún momento como decisivo. Ningún punto en particular es el decisivo para la civilización, y es un error tratar de encontrar uno. Rousseau pretendía, más bien, mostrar que una vez que comienza cierto proceso, el paso al siguiente estadio de civilización —y de miseria— es casi, aunque no totalmente, inevitable. En varios puntos en el tiempo pudimos haber cambiado el curso de la historia. Ya que no lo hicimos, el proceso por el que pasamos de una decencia autosuficiente a la red de dependencia y traición que constituye el mundo social es un proceso que debemos entender.

Rousseau fue el primero que propuso una conexión natural entre el pecado y el sufrimiento. Nuestra miseria no es gratuita, es consecuencia de nuestros pecados. La relación entre los dos es aún más directa desde el momento en que no requiere que Dios intervenga. Sufrimos por causa de nuestras acciones, pero no por un castigo divino directo. Cada pecado contiene su propia pena, como una consecuencia natural; cada virtud, su propia recompensa. Nosotros somos

los autores de nuestro sufrimiento y podríamos ser la fuente de nuestra felicidad —no porque Dios lleve la cuenta e imparta justicia, sino porque Él ha dispuesto el mundo de tal manera que esa justicia es parte del orden natural.

El mal trae su propia miseria en las cosas grandes o pequeñas. Rousseau comenta cómo castigar a los niños, si lo necesitaran, en el libro 2 de *Emilio*. Insiste en que el castigo debe desprenderse intrínsecamente de lo que hayan hecho mal, y no debe experimentarse como un producto de la voluntad de la autoridad. Pues los niños, dice, aceptan los males naturales como necesarios. Lo que ellos rechazan son los intentos de otros seres humanos de imponerles algo. Esto será experimentado siempre como algo arbitrario y será resentido como un mal —así se lleve al cabo en beneficio del propio niño—. El niño que acepta gustoso que le digan que los dulces se acabaron, se rebelará contra la imposición de que no puede comerse uno antes de la cena. Así, un niño que rompió una ventana debería sufrir una noche de frío; uno que miente debería vivir la experiencia de que nadie le crea. Rousseau quería que la educación fuera un espejo del mundo real, donde las malas acciones y la miseria se encuentran internamente conectadas.

Esta convicción podría ser el origen de lo que suena como *simpatía*. Más que otros pensadores radicales, en especial los nacidos en el fondo de la escala social, Rousseau tomó nota del sufrimiento de la gente acaudalada. De hecho, insistió en el tema. Esto podría ser en parte un intento de seducción, aunque Rousseau prefería confrontar que persuadir. Cuando repetidamente insiste en que la aristocracia sufre por causa de sus falsas necesidades, es dudoso que estuviera tratando de tentarlos. No era su estilo, y él era demasiado astuto para esperar muchos conversos. Su argumento era sistemático. Al igual que otros males, el acumular riquezas tiene costos inmediatos. El rico debe combatir las aspiraciones de los demás sobre sus bienes, y esto lo aísla en el aburrimiento y el temor. Es más doloroso perder los lujos que tiene, que placentero descubrirlos. Cada objeto crea nuevas fuentes de descontento antes que ofrecer satisfacciones. El análisis de Rousseau de las necesidades falsas y del consumismo fue muy visionario, pero su argumento es tan teológico como político. Rectamente

entendido, el mal no es ni siquiera tentador, pues el universo está construido de tal manera que el sufrimiento sigue al mal como la noche al día.

Lo opuesto, por supuesto, es igualmente verdadero: lo habitual es que la virtud nos lleve directamente a la felicidad. Esto es algo enteramente diferente de la pretensión estoica de que la virtud es lo mismo que la felicidad. Rousseau se mofa de los estoicos como simples negadores. Contemplar la virtud propia puede ser un buen consejo en una prisión romana donde no hay nada más que pueda consolarnos; pero llamar a esto la más alta forma del placer es un mero autoengaño. Si tal es todo el consuelo que la filosofía puede ofrecer, no debe sorprendernos que la mayoría de la gente prefiera la fe. El punto de Rousseau era totalmente otro: estas acciones que son buenas son también las más placenteras y tienen las más felices consecuencias —no en términos morales, sino sensuales—. Hacia el final del *Emilio*, cae en una ensoñación y se imagina lo que sería su vida si él fuera un hombre muy adinerado. Rousseau estaba seguro de que si ése fuera su caso, seguiría en principio viviendo la misma vida simple que disfrutaba sin ser rico. Rousseau puede haber sido un hombre atormentado, pero no era un asceta. Las *Confesiones* nos dejan ver que sabía lo que era el placer, aunque rara vez sabía qué hacer con el placer. Sus fantasías no tenían que ver con recompensas celestiales, sino terrenas: "Yo sería temperado, ajeno a la sensualidad" (Rousseau 3, 345). Las cabañas rústicas son más alegres; la ropa sencilla es más cómoda; las cenas campestres son más sabrosas que los suntuosos banquetes parisienses. No hace falta compartir los gustos de Rousseau para entender lo que quiere decir: la virtud y la felicidad están conectadas *causalmente*.

Con esto en mente, podremos comprender rasgos de lo que escribe Rousseau que se ven simplemente extraños. Pues los lectores de la postura esbozada hasta aquí la encontrarán demasiado alegre. Simplemente por el gusto de discutir, supongamos que los males morales en efecto llevan a los males naturales en los terrenos social y político. ¿Qué sucede con la enfermedad y la muerte, que están fuera de nuestras manos? Lo que dice Rousseau sobre estos temas debe ser examinado sistemáticamente. A menudo asegura que la muerte misma no es un mal. El buen salvaje no la teme; la madre espartana no la llora (Rousseau, 3, 40). La gente sana, decía, considera la pérdida de la libertad un horror mucho mayor que la pérdida de la vida. La salud misma es también parte de la naturaleza, y la civilización trae enfermedades para las que no tiene remedio. Las observaciones de Rousseau, repetidas con tanta insistencia, sobre las enfermedades causadas por los médicos y por las prácticas médicas de aquel tiempo son en parte las quejas de un hombre crónicamente enfermo en manos de los matasanos del siglo XVIII. En la misma medida eran una expresión de convicción filosófica: la mayoría de los males llamados naturales son parte de un mundo que hemos arruinado, y podrían llegar a ser dominados. La primera frase del *Emilio* podría compendiar todo el pensamiento de Rousseau: "Todo sale perfecto de manos del Autor de la Naturaleza; en las del hombre todo degenera".

Esto puede aplicarse a los cuerpos lo mismo que a las mentes. De ahí los comentarios, en el *Emilio* y en otros lugares, sobre la dieta y las posturas, el ejercicio y el sueño. El tratamiento que hace Rousseau de estos temas es siempre en parte prescripción, en parte teodicea. Si seguimos las instrucciones de la naturaleza, podremos ver lo bien que trabaja. La muerte misma es parte de la naturaleza. El hecho de que no vivamos por siempre no es un mal en mayor grado que el hecho de que no tengamos alas ni vivamos en el aire. Solamente una humanidad alejada de su propia naturaleza, y por lo mismo incapaz de aceptar la necesidad natural, verá a la muerte misma como un mal.

Así, todo en el mundo de Rousseau testimonia la Creación. Todo lo que Dios hizo es bueno. Pero la ruina, una vez que comienza, ocurre con gran velocidad. En el Génesis el desastre parece cuestión de minutos. Aunque transcurrieron siglos entre que fue mordida la fruta prohibida y se cometieron pecados tan grandes que provocaron el Diluvio, su descripción toma un par de páginas. También en la Caída de Rousseau la debacle es presta y el daño posiblemente irreparable. El segundo *Discurso* fue considerado como esmeradamente oscuro. Voltaire lo llamó la "nueva obra de Rousseau contra la humanidad", y otros pidieron un remedio para la enfermedad llamada civilización, que Rousseau acababa de diagnosticar. Su respuesta fue cortante: no

se llama al doctor cuando el paciente ya está muerto. Cuando escribió el diagnóstico, no podía ver una cura. Aunque su obra desplegaba una clara nostalgia por el estado natural, regresar a esa condición le parecía tan improbable como regresar al paraíso terrenal. La inocencia perdida no puede ser encontrada. Pero en 1762, Rousseau vio una oportunidad de salvación. En el *Emilio*, el aislado buen salvaje del segundo *Discurso* recibió otra oportunidad. Esta vez, Rousseau tuvo cuidado de que no quedara abandonado a sus propias fuerzas. Diseñó una educación encaminada a contrarrestar los procesos descritos por el *Discurso*. Educado de acuerdo con las intenciones de la naturaleza, el niño no sería vulnerable a los males de la civilización, y podría tener un papel en la construcción de otra mejor.

Rousseau llamó al *Emilio* su obra más brillante, y su lectura fue el único acontecimiento —fuera de la Revolución francesa— que alguna vez rompió la rutina de Kant. Deberíamos ser capaces de entender ahora por qué. La Providencia ya no era una presencia extraordinaria, sino un asunto de la ley natural. El *Emilio* argüía que los mismos procesos naturales que causaban el mal moral podían utilizarse para remediarlo. Es importante advertir que la meta no era regresar al estado natural, sino producir algo mejor. Emilio sería educado en el campo, con una educación formal tan escasa que la sociedad civilizada lo hallará un salvaje. Pero a los dieciocho, la edad de la razón, será no solamente un joven cuya libertad y conciencia no tienen paralelo, sino se habrá convertido en un filósofo (Rousseau 3,315,458). *Emilio* es la prueba de que cualquier muchacho ordinario puede hacer realidad el sueño de la Ilustración. La libertad, la razón y la sexualidad fueron el origen de los errores que trajeron el mal a la Creación. Manejadas con propiedad, esas mismas facultades pueden ser modeladas para formar seres humanos mucho más nobles que cuanto fuera posible en el estado natural.

Especialmente importante fue la idea de que la redención ocurriría al través de los mismos procesos que nos llevaron a la ruina. Pues un Dios que permitió que nuestras facultades naturales nos llevaran a una catástrofe tal que sólo un milagro puede ponernos a salvo no es tan bueno como otro que nos dé los medios para reparar nuestro

propio daño. De hecho, Rousseau fue un paso más adelante. Quiso probar la bondad de la Creación probando la bondad de sus casos más duros. Lo que la cristiandad había culpado por el desastre —los deseos de sexo y de conocimiento— podía ser utilizado para superarlo. Así, Dios no tiene por qué ser culpado sino, cuando mucho, tiene que ser ensalzado por habernos dado los instrumentos que pueden vencer la corrupción tan naturalmente como pueden provocarla. Por consiguiente, nos llevan a una virtud más firme y profunda que la que tendríamos sin ellos.

Únicamente el conocimiento de nosotros mismos puede salvarnos, pero alcanzarlo es tan difícil como crucial. Este podría ser el aserto aislado más claro que recorre la obra de Rousseau. Pocas veces llegamos a conocernos, porque somos unos maestros para engañarnos; es crucial, pues vernos al través de las opiniones de los demás propicia la enajenación y la vanidad. El conocimiento de la humanidad como una especie nos enseña a distinguir lo que es esencial a la naturaleza humana de lo que ha sido alterado. El conocimiento de nosotros mismos, como individuos, nos enseña a distinguir nuestras necesidades genuinas de nuestras falsas necesidades, que ensombrecen todos nuestros esfuerzos hacia la virtud. Rousseau no pretendía llevarle la contra a la Ilustración, sino darle fundamentos sólidos. Como Kant lo advirtió, el propósito de Rousseau no era producir un buen salvaje moderno, sino un hombre que pudiera pensar por su cuenta. En general, la educación actúa creando deseos para desplegar los logros propios o para satisfacer las expectativas de los demás. Pero el conocimiento que nos llevará al conocimiento de nosotros mismos debe venir de las necesidades genuinas que el niño gradualmente desarrolla. Emilio no debe leer hasta que cumpla doce años. Su lenta incorporación a la cultura en parte se basaba en las observaciones de Rousseau sobre el desarrollo infantil. De no menor importancia que una observación empírica fue la teoría de la evolución de la humanidad como especie, planteada en el segundo *Discurso*. La cultura y la sexualidad nacieron en un mismo momento, y cada una de ellas obtiene de la otra gran parte de su poder. Los seres humanos aderezan los cuerpos con almas, la biología con ideas, lo cual crea el potencial para la redención, así como peligro. A partir del momento

en que creamos las canciones y la danza para atraer la atención de otros salvajes, la cultura y la sexualidad se combinaron para crear ciclos de vanidad y de enajenación de los que aún tenemos que recuperarnos. Sirviéndose cuidadosamente de una y de otra, el educador puede convertir un impulso natural en una búsqueda del objeto erótico ideal. Esto crea el amor por el ideal mismo, la fuente de todo esfuerzo humano digno de aprecio.

Rousseau fue aún más lejos. Manejado en forma adecuada, el deseo sexual podía ser el vínculo entre el interés en uno mismo y la moralidad que otros pensadores buscaban en vano. ¿Qué une a los miembros de la sociedad civil? El contrato social de Hobbes, instrumentalista, ofrecía muy poco; las declaraciones de la Ilustración de que somos naturalmente sociables eran demasiado presumir. No somos tan brutos ni tan benévolos como cualquiera imaginaría. Hay un acto, sin embargo, en que el interés de uno coincide totalmente con el interés del otro: el amor erótico. Si se hace como debe ser, el conflicto entre los deseos humanos se disuelve en ese momento.

Así, el amor entre los hombres y las mujeres es la piedra angular sobre la cual Rousseau fundaría una sociedad capaz de vencer todos los males producidos por la civilización. En busca de ese amor, Emilio debe aprender todo lo que las artes y las ciencias pueden enseñarnos sobre el corazón y el alma humanos. Al encontrarlo, toda la fuerza destructora del arte y de la ciencia queda superada. Estos temas llegan justamente después de la "Profesión de fe del vicario saboyano", quien niega que la Iglesia haga falta para salvarnos. En lugar de la gracia, a Emilio se le ofrece el amor, y no cualquier amor: encuentra la salvación en el amor de *Sofía*, y no se conformará con menos. Si alguien no lo advirtió, Rousseau llama la atención sobre el hecho de que el nombre de la amada de Emilio no es casual. No es sorpresivo saber que las autoridades de la Iglesia protestaron.[8]

[8] El relato de amor que hace Rousseau por supuesto está echado a perder porque Sofía, a diferencia de Emilio, atiende a las apariencias y no a las cosas que en verdad importan. Es fácil imaginar una versión del libro en que Sofía, haciendo honor a su nombre, haya recibido una educación como la de Emilio. Ese relato sería menos ñoño y menos sexista, pero demostrar todo eso es tarea para otra ocasión.

En toda visión de la salvación debe haber un momento *kitsch*. Lo que salva a Rousseau de ese bache son los elementos que Kant juzgó como newtonianos. *Emilio* mezcla los géneros, pues no es solamente una novela; es también un manual educativo. Ofrece indicaciones para el buen uso de nuestras facultades, así como la descripción de un largo experimento bajo control. (Cuando consideramos que la química del siglo XVIII descansaba en lo que llamaba análisis racional, más que en experimentos en los laboratorios, el hecho de que Emilio sea un experimento de pensamiento no es tan importante.) Rousseau insiste en que Emilio es un muchacho promedio, con inteligencia y talento ordinarios. Puede ser un invento, pero no es un invento de algo especial. Todo lo que funcione en este caso, *mutatis mutandis* funcionará en otros. Sin el *Emilio*, la Caída en el segundo *Discurso* sería tan mítica, y tan irrevocable, como la del Génesis. Con el *Emilio* entramos en el mundo de la organización. Las condiciones para la redención pueden parecer difíciles de concertar, pero son enteramente prosaicas. La derrota del mal es casi banal.

Otro rasgo de la obra que debe haber parecido newtoniano era su relación causal de procesos que hasta ese momento se habían mantenido separados. Así como Newton unió fenómenos que parecían diversos en un mismo orden, Rousseau relacionó conductas que nadie antes había conectado. El niño que debe escuchar la disparatada cháchara de su niñera está siendo preparado para que se trague todos los sinsentidos con que los tiranos engañan a sus pueblos. Las fábulas que le lee su niñera moldean su alma para que se sienta halagada, garantizando su manipulación futura. Dos siglos de psicología social garantizan que ya no podamos sentirnos sorprendidos por conexiones de esta clase, y podemos discutir cualquiera de todas las que Rousseau dibujó. En su tiempo, el *Emilio* no tenía precedente. Las relaciones expuestas allí entre los detalles del cuidado infantil y la vida política no eran menos sorprendentes que el descubrimiento de Newton de que los movimientos de la Tierra y de los cielos podían ser explicados por las mismas leyes.

He aquí la nota, de 1765, que contiene la analogía de Kant:

> Newton fue el primero en ver orden y regularidad combinados con gran sencillez, donde el desorden y la variedad discordante habían reinado antes. A partir de entonces, los cometas se han estado desplazando en órbitas geométricas. Rousseau fue el primero en descubrir bajo la diversidad de formas que los hombres asumen la profundamente oculta naturaleza del hombre, y en observar la ley encubierta que justifica a la Providencia. Antes de ellos, las objeciones de Alfonso y de los maniqueos eran válidas. Después de Newton y Rousseau, Dios está justificado, y la tesis de Pope es por lo tanto verdadera (Kant 2, 58.12).

¿Cómo responde a las objeciones de Alfonso el relato de Rousseau? A principios de ese siglo Leibniz utilizó lo dicho por Alfonso para aconsejar paciencia, pero la paciencia se estaba agotando. Newton había mostrado que el orden natural era el mejor, pero ¿qué sucedía con el orden moral? Cuando Leibniz escribió la *Teodicea*, los dos órdenes parecieron tan claramente conectados que las muestras de progreso en uno de ellos podían sostener la esperanza de progreso en el otro. La ciencia había aportado conexiones causales que el conocimiento medieval no podía siquiera soñar. Esto daba razones poderosas para esperar que fuera posible explicar las relaciones entre los males moral y natural. Hacia mediados del siglo, se sintió la necesidad de más pruebas. Ya no era suficiente simplemente decir que, en principio, el orden moral era tan inteligible como el físico. Alguien tenía que demostrarlo, con detalle suficiente. Rousseau defendió a la Providencia mostrando que funciona. El mal surgió en un mundo bueno, al través de una serie de procesos naturales, comprensibles y evitables (libres, por lo tanto). Adaptando esos mismos procesos naturales, comprensibles y evitables (por lo tanto, libres), el mal podía ser superado.

La psicología de Rousseau le pareció a Kant un regalo celestial. Pues a partir de las grandes revoluciones científicas, los pensadores progresistas fueron abandonando los conceptos clásicos de la Providencia particular, que requería la intervención frecuente de Dios en los asuntos humanos. La mayoría se inclinó hacia una concepción que alababa la maravilla de un universo gobernado por la ley y el orden

de tal manera que no le hacía falta la intervención del poder que lo había creado. La Providencia General iba mejor con las nociones de la majestad de Dios y era más coherente con los crecientes hallazgos de la ciencia. Como un programa, era generalmente aceptada, pero Rousseau produjo un relato sobre cómo la Providencia General podría realmente actuar. Su psicología moral no abolió las distinciones entre los males moral y natural, pero los incorporó a la naturaleza. Si cada pecado lleva de manera natural su propia penitencia, el castigo puede verse no como un mal, sino como una advertencia. Así pues, Rousseau podría ver su versión como un progreso respecto a la de Leibniz, antes que como una opción ante ella. En el sistema de Rousseau, asimismo, en el mal natural el mal casi desaparece, pues sus beneficios son tan claros como justos. El aire frío enseña a los muchachos malcriados a no romper ventanas, sin someterlos a la coerción humana. La indigestión muestra a los decadentistas parisienses que sus banquetes son insensatos sin necesidad de someterlos a sermones. El dolor es tan Providencial como lo habría deseado cualquier teodicea anterior. De hecho, puede serlo más aún. El relato de Rousseau afirma que el sufrimiento es una parte del orden natural más sutil y más vasta de lo que habían soñado los teólogos hasta entonces.

Es un momento estelar en la historia de la filosofía. Los que parecerían ser dos problemas del mal completamente diferentes terminaron bajo los mismos forros. La cuestión de por qué seres racionales libres toman decisiones inmorales todavía ocupa, hoy en día, a la ética y la psicología moral, desprovista ya de toda conexión con la interrogante para cuya solución nació. Rousseau necesitaba una solución para la cuestión que Agustín había dejado abierta: *¿cómo* puede el libre albedrío llevarnos al mal moral que causa el sufrimiento natural? Sin una respuesta para esto, el llamado a la libertad humana en que se basa la teodicea debe vacilar. La respuesta de Rousseau abrió varias líneas de investigación, teóricas y prácticas, en ética y teoría política, en pedagogía y psicología. Los avances en la filosofía ocurrieron a partir de elementos de una tradición muy antigua. Es menos claro que la aportación de Rousseau haya dado respuesta a las cuestiones que le dieron comienzo.

Aunque con anterioridad había algunas pistas en direcciones se-

mejantes, la obra de Rousseau creó la forma moderna del problema del mal. Al concentrar la atención en el tema del mal moral, y de sus causas históricas y psicológicas, ofrecía poco a quienes estaban interesados en el problema tradicional. Nada, virtualmente, tenía que decir sobre terremotos. El comentario de Rousseau sobre Lisboa es endeble. Sus comentarios explícitos sobre la Providencia nos permiten inferir dos mensajes: deberíamos preocuparnos por los males de que somos responsables, y Dios se hará cargo del resto. La primera mitad del mensaje es moderna. Rousseau la hizo aún más moderna incrementando el número de males de los que somos responsables. Al hacer esto, pondría incómodos a los teístas. Pues su Creación es tan perfecta que su Creador corre el riesgo de devenir superfluo: Dios es benevolente, pero no lo necesitamos. También aquí Rousseau estaba cerca de Newton. Uno y otro querían demostrar la grandeza de Dios mostrando que su orden no tenía defectos. Ambos terminaron describiendo un orden tan sin mácula que podría funcionar casi por su cuenta.

Voltaire, como veremos, todavía estaba enojado con Dios. Esto crea vínculos más estrechos que los que parece haber tenido Rousseau. El buen salvaje tiene tan escasa necesidad del Señor como Emilio. Uno y otro, en cambio, necesitan al tutor perfecto —a quien el autor de *Emilio*, con comprensible confusión, a menudo confunde con Jean-Jacques—. La función del tutor no es instruir a Emilio acerca del mundo, sino controlar el mundo para él. En cuanto a su pedagogía, algunas veces el *Emilio* es atacado por razones de moral. El niño debería ser educado naturalmente, pero su entorno es enteramente artificial. Debería ser educado para la libertad, pero su tutor manipula cada una de sus experiencias. Tales arremetidas no toman en cuenta los elementos no naturales del entorno de Emilio. No es posible censurar a Rousseau acusándolo de mala fe. *Emilio* no es *Summerhill*. El mundo de *Emilio* no está controlado por las razones de seguridad o de comodidad que les producen escrúpulos a los educadores liberales. En eso Rousseau es notablemente despreocupado. *Su mayor interés no es crear un mundo que jamás lastime al niño, sino uno que siempre tenga sentido para él.* En ese mundo, la conexión entre acción y recompensa, mal moral y sus consecuencias naturales es siempre

manifiesta. El tutor debe manipular el mundo de modo que todas las restricciones tengan la apariencia de una necesidad natural. Siempre habrá algunas consecuencias negativas, que nunca deberán aparecer como castigos arbitrarios. Simplemente son, como deben ser, los efectos naturales de causas ordinarias.

La tarea del tutor es corregir los descuidos de la Providencia. Emilio deberá aprender siempre de la experiencia. Estudia geometría no probando teoremas, sino calculando en qué ángulo debe colocarse la escalera para alcanzar las cerezas en el árbol. Aprende astronomía no asistiendo a conferencias sino perdiéndose en el bosque y encontrando el camino a casa por las estrellas. La lección más importante que debe asimilar es que la virtud y la felicidad se encuentran intrínsecamente ligadas. Algunas de esas lecciones son sencillas. Rousseau no dará al muchacho sermones sobre la corrupción del lujo. Es suficiente, piensa él, apelar a sus sentidos: cualquier chico saludable preferirá la comida campestre a un atestado banquete en París. ¿Qué hacer cuando las relaciones son más nebulosas, cuando la trabazón entre la felicidad y la virtud, el sufrimiento y la iniquidad quedan fuera de vista? Allí entra en juego el tutor; no con palabras, sino con actos. Su tarea no es describir tales ligas, sino simplemente subrayar las operaciones de la Providencia. Y, si es necesario, siempre podrá colaborar con ellas. Como el Dios de Newton, no necesita intervenir muy a menudo. Aunque la naturaleza nunca está tan bien diseñada como para que siempre pueda salir adelante sin su ayuda.

Con frecuencia se acusa a Rousseau de incoherente, y el número de interpretaciones conflictivas de su obra parece ser suficiente para sostener esos cargos. Algunos de sus lectores, de Voltaire a Judith Shklar, han resaltado el tono sombrío que se halla en muchas de sus obras, en lugar de las esperanzadas notas que se acentúan aquí. Los *humores* de Rousseau acerca de si sus soluciones son factibles seguramente fluctúan. Incluso una persona más estable podría sentirse dividida ante los problemas que Rousseau, tal vez el espíritu más atormentado en la historia de la filosofía, vio con tanta claridad. Pero sus textos hicieron posible el trazo, más esperanzado, de lectores como Kant y Cassirer. La idea de que el problema del mal puede ser formulado de una manera que nos da una clave para su solución está

apoyada no solamente en las relaciones entre la evolución de la especie y la del individuo que he trazado. También se encuentra acentuada por la incansable búsqueda de soluciones políticas que Rousseau emprendió. Tales soluciones van de la teoría general del *Contrato social* a los intentos particulares para ayudar a Polonia y a Córcega a formular nuevos órdenes políticos. Rousseau creía que por medio de la educación y de la política es posible reformar la mayoría de las cosas que ahora parecen naturales. La naturaleza genuina expuesta de ese modo, en general funciona como debe ser. ¿Que de vez en cuando haga falta una orientación pedagógica no bastaría para amenazar nuestra fe en ella?

La sabiduría dividida: Immanuel Kant

Todos los elementos para la explosión estaban reunidos. ¿Trató Kant de evitarla, o encendió la mecha? Para ver cómo su obra activa ambos impulsos, debemos ocuparnos de su entorno. Leibniz utilizó a Alfonso para desactivar un peligro y lo mudó, de ser una amenaza contra la fe en la perfección de Dios, a ser un bufón imprudente, aunque afable. En manos de Kant, el rey volvió a ser un riesgo. Todas las ciencias iban encaminadas a hacer inteligible al mundo. La filosofía, en tanto que estaba separada de otras ciencias, que era quizá la reina de las ciencias, tenía que salvaguardar la posibilidad misma de la inteligibilidad. Rousseau intentó hacerlo, pero el costo fue considerable.

Ya hemos visto lo primero: el papel de Dios en el mundo disminuye. Dios no estaba enteramente ausente en la versión de Rousseau de la Providencia, pero era apenas algo más que una sombra. Mientras la responsabilidad por el mal se acumulaba más en lo humano, correspondía menos a lo divino. La intención de Rousseau era precisamente empoderar a la humanidad. Aun más que en el caso de Leibniz, el buen éxito de Rousseau fue mayor de lo que él esperaba. Leibniz justificó a Dios restringiendo Sus decisiones al través de las formas eternas. El resultado, según lo dijo Hegel, era demasiado un cuento de hadas como para inquietar a nadie (Hegel 7, 3:340). Rousseau justificó a Dios cambiando nuestro enfoque al mal moral y arguyendo que Él nos había dado los recursos para dominarlo. Una

vez que la más racional de las respuestas a Alfonso fue la visión de un mundo del que Dios no era responsable, el propio rey se retiró de nuestra vista. Sus interrogantes eran demasiado modestas, sus retos a Dios demasiado corteses. El emblema de la Ilustración tardía es enteramente otra figura.

Prometeo no pidió a los dioses que escucharan su advertencia. Los desafió por completo, les robó el fuego y llevó luz a la humanidad. Ellos nunca estuvieron dispuestos a ofrecerlo, y él nunca estuvo dispuesto a esperarlos. La disquisición sobre Prometeo en el pensamiento de los siglos xviii y xix en *Trabajo sobre el mito*, de Hans Blumenberg, es tan buena que no intentaré añadirle nada; me limitaré a exponer una conclusión implícita en esta obra. El poema de Goethe "Prometeo" desencadenó la controversia sobre el panteísmo, el debate que inventó, en el siglo xviii, la palabra *nihilismo*.[9] He aquí los versos cruciales:

> Cuando yo un niño era,
> que todo lo ignoraba,
> al sol alzaba mis turbados ojos,
> cual si en lo alto hubiera orejas para oír
> mi angustioso lamento;
> un corazón como el mío,
> para sentir piedad por los afligidos.
>
> Y ¿quién contra la turba de insolentes
> titanes me ayudó?
> ¿Quién de la muerte me salvó y de dura
> servidumbre afrentosa?
> ¿No fuiste tú y tú solo,
> corazón mío, que en sacras llamas ardes,
> quien todo me lo hiciste?
> Y, sin embargo, iluso, penetrado
> de juvenil fervor, agradecido,
> todo lo atribuías a Aquél que duerme
> allá arriba con torpe cabeceo…

[9] Para una revisión de la *Pantheismusstreit* véase Beiser, Neiman.

¿Yo honrarte a Ti? ¿Por qué?
¿Del agobiado
aliviaste la carga?
¿El llanto, acaso
enjugaste del triste?
¿A mí no me forjaron todo un hombre, en el yunque,
el tiempo omnipotente
y el hado sempiterno,
mis señores al par que tuyos?

¿Acaso imaginaste en tu delirio
que iba yo a odiar la vida
y al yermo retraerme
por haberse frustrado
algunos de mis sueños venturosos?

Pues no; que aquí me tienes y hombres hago
según mi propia imagen;
hombres que luego mis iguales sean.
y padezcan y lloren,
y gocen y se alegren
y Te reten,
cual yo hice.

(Goethe 4, 912-913 [citado por Kaufmann].)

La *Pantheismusstreit* comenzó cuando Lessing escuchó el poema y confesó que coincidía con sus propias opiniones spinozistas. Pero Spinoza era un panteísta, no un pagano. En este poema, ¿qué podía haber de común entre ambos puntos de vista? Debe ser la negación de la Providencia. En los mundos de Spinoza y de Prometeo, las intenciones de Dios no están ocultas a nosotros; hasta donde podemos advertirlo, no existen. Para Blumenberg, quien hizo hincapié en la huella de Goethe en la filosofía alemana, "su idea fundamental es que Dios tendría que haber dispuesto el mundo de alguna otra manera, si hubiese estado preocupado por el hombre" (Blumenberg 3,556).

Rousseau, por supuesto, había argüido de manera diferente.

Pero el alcance del papel del tutor en el *Emilio* puso de manifiesto ese defecto en su sistema que lo pondría a prueba. Si el mundo natural rutinariamente enlazaba la felicidad y la virtud, bien podríamos pasar por alto un terremoto ocasional. Pero si la educación natural que supuestamente pone de manifiesto la bondad de la naturaleza humana requiere una intervención *constante*, ¿qué tan buenos pueden ser esos enlaces? Rousseau podía replicar que en el estado original de la naturaleza las conexiones eran más directas. El tutor debe emprender miríadas de formas de manipulación porque vivimos en un mundo que se ha echado a perder. El aislamiento de Emilio nunca puede ser total. Nació en una sociedad que había destruido el orden natural que el tutor tendría que empeñarse en reconstruir. Pero, si la tarea es tan dilatada, las esperanzas de redimir a incluso sólo un niño lucen precarias, y todas las antiguas interrogantes regresan bajo una nueva forma. Quizá Dios sí creó un mundo con un orden moral transparente, y los defectos del mundo son obra nuestra. Pero ¿por qué es tan frágil ese orden? Nosotros o el mundo, algo debió haber sido creado menos vulnerable: nosotros, a la corrupción moral; el mundo, a que ésta lo dañe. Acoplados como están, los seres humanos y el mundo natural difícilmente parecen haber sido hechos unos para el otro.

Es fácil concluir que no lo están. Tómense, pues, algunas gotas de la Creación, para ponerlas en los seres humanos. El universo es no sólo indiferente a los propósitos de los hombres, sino positivamente reacio. Uno puede tratar de ser un spinozista y hacerlo sin ningún propósito. El spinozismo fue rechazado, sin embargo, no sólo porque era un anatema contra la ortodoxia, sino porque Prometeo capta mejor las intuiciones de la experiencia ordinaria. Buscamos luz y calor y todo lo que de ellos se desprende. Para conseguirlos, estamos forzados a actuar mediante una estratagema o por la fuerza, y pagamos, a menudo un alto costo, por cada avance que tengamos la suerte de alcanzar en nuestra lucha contra el mundo natural. Si pocos de nosotros encontramos reflejadas nuestras vidas en la visión de Spinoza de un mundo donde nuestros propios propósitos son meramente aparentes, menos aún recurriremos al verdadero paganismo. Así, el dualismo moderno se vuelve avasallador. La resistencia de la naturaleza que experimentamos día con día, en asuntos grandes y

pequeños, no es obra de airadas deidades antropomórficas, sino simplemente parte de todas esas cosas arbitrarias que forman el universo. Los males naturales no son un castigo justo por algo aborrecible, ni un castigo injusto por algo heroico, sino parte de la armazón de la condición humana. Dicha condición está estructurada a partir de la mortalidad y, en forma aún más general, de la finitud. Ser limitados es ser lo que somos. Si la finitud no es un castigo, no es una prueba del pecado. No es precisamente una *carencia*; podría no ser siquiera un atributo. Nosotros tenemos propósitos; el mundo no. Esto es esencial a nuestra naturaleza y a la del mundo, pero en ningún caso tiene ningún significado.

Así, el problema del mal llegó a ser *estructuralmente* insoluble. Éstos son postulados claramente elaborados por Kant. Tal como él lo describe, el problema del mal presupone una conexión sistemática entre la felicidad y la virtud o, a la inversa, entre los males natural y moral. Pero el mundo parece no mostrar en absoluto esta trabazón. La virtud corresponde al dominio de la razón humana, que Kant definió como la facultad de tener propósitos. La felicidad depende de acontecimientos en el mundo natural. La diferencia entre razón y naturaleza es, para Kant, la oposición que hace girar al mundo. Una trata de lo que debe ser; la otra trata de lo que es. Cada una tiene sus propias demandas, y nada es más importante que aprender a distinguirlas. Reconocer la realidad y exigir que sea cambiada son actividades fundamentalmente diferentes. Tanto la sabiduría como la virtud dependen de que las mantengamos separadas, pero todas nuestras esperanzas se encaminan a reunirlas. Ya sea que estemos tratando de dar sentido al mundo comprendiéndolo o alterándolo, nos guía una idea de lo Incondicionado: un mundo que debería ser, como un todo, transparente a la razón humana. Si fuera transparente, sería como debiera ser. Si fuera como debiera, no tendríamos más demandas, teóricas ni prácticas. Un mundo hecho a la medida de nuestros propósitos sería el mejor de todos los mundos posibles. Ni siquiera podríamos cuestionarlo.

Para Kant esta serie de postulados no era necia ni trivial. Tampoco expresa una necesidad psicológica de nuestra especie que pueda haber sido diferente. Encarna lo que él llamaba una necesidad de razón, presupuesta en todo intento de hallar un sentido en el mundo. Y, sin embargo, es una necesidad que no puede satisfacerse nunca: la brecha entre *lo que es* y *lo que debe ser* no es accidental, sino sistemática. Es una brecha que permanentemente nos dejará desgarrados.

Immanuel Kant ya ha aparecido en este libro, y nos acompañará hasta el final. Cualquier obra que se ocupe de la historia de la filosofía moderna le asignará un lugar central. La mía debe comenzar mostrando, en primer lugar, que Kant no estaba en absoluto preocupado por el problema del mal. Pues este asunto parece paradigmático de esa clase de cuestiones que pueden, como él escribió, ser prescritas por la naturaleza misma de la propia razón, pero que trascienden todos los poderes de la razón para darles respuesta. Las entusiastas notas de Kant sobre Rousseau y sus ensayos sobre los terremotos pertenecen a su obra temprana, anterior a la *Crítica*. Su vida intelectual comenzó en los puntos de vista de Leibniz que su obra madura, a partir de la *Crítica*, socavó. Algunos rasgos de sus opiniones tempranas aparecen en los textos posteriores. Quienes lean con los ojos abiertos los encontrarán en lugares sorprendentes. El ejemplo de la relación entre los antecedentes y la consecuencia que Kant da en la "Deducción metafísica" —apenas un punto vulnerable en la filosofía de la *Crítica*— procede en línea directa de los comentarios clásicos sobre el problema del mal. *Si hay justicia perfecta, los obstinados en su maldad son castigados* (A73/B99). Éste es el ejemplo empleado para ilustrar el principio que llegó a ser, en el sistema kantiano, el principio de razón suficiente. Pero los ejemplos de Kant son con frecuencia problemáticos; los estudiosos pueden ver esto como una reliquia de obsesiones tempranas que el trabajo posterior condenó a la irrelevancia. Pues, no obstante tales indicios, el hallazgo medular de Kant fue el descubrimiento de que, necesariamente, somos ignorantes. Los cuestionamientos sobre Dios y Sus propósitos, la naturaleza y el sentido de la Creación, es decir, los materiales para pensar sobre el problema del mal, están, todos ellos, fuera de nuestro alcance. El deseo de darles respuesta es el deseo de trascender los límites de la razón humana. Y el deseo de trascender tales límites se encuentra perturbadoramente cerca del deseo de ser Dios.

Rara vez las apariencias son totalmente engañosas. La advertencia de que no se busque desplazar a Dios es exactamente la mitad del mensaje de la filosofía crítica de Kant. Su pensamiento sobre estos temas evolucionó, por supuesto, desde la entusiasta nota de 1765 a la virtual desesperación de su último ensayo en 1800. Estudiar ese proceso podría ser el tema de un libro extenso. Aquí yo intentaré algo mucho más esquemático. Comienzo por bosquejar esa línea del pensamiento de Kant que condena el deseo de ser Dios. Concluyo bosquejando la línea que sugiere que es un deseo inextinguible. Al intentar resolver ese conflicto, pensadores como Schelling y Hegel tomaron el camino hacia el Idealismo Absoluto. El propio Kant simplemente permaneció dividido.

La insatisfacción viene del deseo de ser Dios. Si algún enunciado aislado resume el mensaje de la gnoseología de Kant, se trata de éste. La metafísica tradicional no podría resolver las cuestiones que planteó porque tales cuestiones trascienden los límites del conocimiento humano. Para contestarlas nos haría falta tener acceso a la realidad absoluta del mundo como un todo. Los cuestionamientos de Kant son tan profundos que, una vez planteados, virtualmente se responden ellos mismos. Cualquier otro, simplemente no consiguió plantearlos. *¿Podemos conocer las cosas como son en ellas mismas, con independencia de todas las condiciones que necesitamos para conocerlas?* El hecho de que esto no es posible es casi tautológico. *¿Tiene condiciones el conocimiento humano?* Sin duda. *¿Cuáles podrían ser?* Esto requiere ponerse a trabajar, y la primera mitad de la *Crítica de la razón pura* está dedicada a ello. *¿Creamos lo que percibimos, o se trata de objetos de percepción que se nos dan?* Por supuesto se nos dan —a todos, con la excepción de Dios—. *¿Qué estructuras deben existir para crear las posibilidades en que tales objetos nos pueden ser dados?* Armazones de espacio, tiempo y conceptos muy generales están a nuestro alcance para estructurar los datos desordenados de la percepción. *¿No podemos ir más allá de ellos?* ¿Más allá del espacio? ¿Más allá del tiempo? *No quiero ser Dios.* Por supuesto que no. *Sólo conocer las cosas tal como son.* ¿Sin las condiciones que hacen posible para los seres humanos conocer las cosas? *Sin ninguna mediación que sea externa a las cosas en ellas mismas.*

> Si por las quejas —*de que no podemos en absoluto penetrar en la naturaleza interior de las cosas*— se entiende que no podemos concebir por el puro entendimiento lo que las cosas que aparecen ante nosotros son en ellas mismas, entonces son enteramente ilegítimas e inaceptables. Pues lo que se demanda es que deberíamos ser capaces de conocer las cosas, y por lo tanto de intuirlas, sin los sentidos, y por consiguiente, que deberíamos tener una facultad de conocimiento totalmente diferente de la humana, no solamente por grado, sino respecto también a la intuición, de la misma manera, en su clase; en otras palabras, que no deberíamos ser hombres sino seres de quienes ni siquiera somos capaces de decir si serían posibles, mucho menos cómo están constituidos (A277/B333).

Conocer los objetos independientemente de las condiciones bajo las cuales pueden sernos dados sería conocerlos al través de lo que Kant llama intuición intelectual, una capacidad que nos permitiría percibir, en y al través de, el momento de la creación. No se moleste nadie tratando de entender esto; el punto de Kant es que esto no es posible. El concepto de la intuición intelectual no es un intento de describir alguna clase diferente de intuición, sino sorprendernos con la nuestra. Dios, supuestamente, percibe al través del acto de la creación —una percepción que no puede ni siquiera ser comparada con nuestra mediada percepción de cosas como la sopa o los libros o las mesas, que creamos con materiales que nos son dados. Nuestro deseo de percibir las cosas de una manera diferente es un deseo que no tiene sentido. No podemos ni siquiera expresarlo.[10]

No obstante, tal es el deseo que subyace en toda la gnoseología y la metafísica anteriores a la revolución copernicana de Kant. Algunos filósofos fueron explícitos al considerar la búsqueda del conocimiento como una *imitatio Dei.* Platón estaba tan seguro de que aproximarse a la sabiduría supone un menosprecio de las condiciones sensuales que limitan el conocimiento humano que su Sócrates se alegra de morir para trascenderlas. Leibniz considera el conocimiento de Dios

[10] Naturalmente este esquema no pretende ser una investigación detallada de la teoría del conocimiento, o la doctrina del idealismo trascendente de Kant. Quienes estén interesados en una muy buena pueden remitirse a Allison.

menos finito que el nuestro solamente porque Él vive más que nosotros. Esto le da tiempo para desplegar todas las verdades contenidas en conceptos completos y, por lo tanto, de conocer por qué lo que parecía contingente era en realidad necesario. Si nosotros dispusiéramos de la misma cantidad de tiempo, también nosotros llegaríamos a saber lo mismo. Los empiristas, que hacían hincapié en el componente sensual del conocimiento, pensaban que había diferencias de principios entre el conocimiento de Dios y el nuestro. Locke, por ejemplo, creía que solamente Dios conoce las esencias, mientras nosotros conocemos los accidentes. Pero incluso aquellos empiristas para quienes Dios desaparece por completo, tácitamente confiaban en un modelo del conocimiento que resultaría apropiado únicamente para Él. La ontología de Hume no contiene Dios ni alma, ni siquiera las causas o los objetos en un sentido ordinario. Mas, pese al escepticismo radical de su metafísica, Hume se negaba a plantearse la cuestión que Kant había propuesto. Al rechazar preguntarse si hay condiciones en la percepción de los montones de impresiones que componen este mundo, Hume no alcanzó a distinguir el hecho fundamental sobre el conocimiento humano: sea lo que fuere lo que percibimos, nada de eso ha sido creado por nosotros. El ateo escocés menospreció la magnitud del hecho de que nosotros no somos Dios.

Kant llamó a su propio concepto idealismo trascendental, y lo yuxtapuso con el realismo trascendental. Cualquiera que haya sido la manera en que la buscaron, decía Kant, los filósofos anteriores buscaron una ruta que fuera directamente a la médula de la realidad, haciendo a un lado toda forma de mediación como una restricción del conocimiento. En consecuencia, todos ellos supusieron un modelo de conocimiento inmediato que hacía ver como deficiente cualquier otra cosa. Kant creía que cada intento de superar esas deficiencias era un intento de rebasar los límites impuestos por la naturaleza de los seres humanos. Tales tentativas son barreras absurdas contra lo que se encuentra tan más allá de la posibilidad que ni siquiera podemos imaginarlo. Tan esenciales son las limitaciones a nuestro conocimiento que no deberíamos percibirlas como fracasos. Pues incluso imaginar que otra forma de conocer eso podría tener éxito requiere ir más allá de toda nuestra capacidad de pensamiento. La filosofía

anterior consideraba la finitud del conocimiento humano como un problema. Kant la vio como un hecho. Con mayor precisión, ése es *el hecho* respecto al conocimiento, y define toda relación gnoseológica que tengamos con el mundo. Kant no tenía tendencias hacia el quietismo. Su conciencia de nuestros límites, y las amenazas de la contingencia, nunca lo llevaron a rendirse ante ellos; éste fue el hombre que introdujo los pararrayos en la ciudad de Königsberg. Tampoco nos animó para que estuviéramos contentos con nuestra suerte. Según quedó claro cuando comentó a Job, Kant encontró numerosos motivos para quejarse de la condición humana. La finitud del conocimiento no era uno de ellos. Ésta puede ser la mayor diferencia entre Kant y Leibniz. Ya que, para Leibniz, el conocimiento humano era como el conocimiento de Dios, aunque menor; un motivo de queja contra sus límites se encuentra imbricado en la estructura de su gnoseología. Sin sus grandes esperanzas de la posibilidad de vencer esos límites mediante alguna forma de progreso de la ciencia, las opiniones de Leibniz sucumbirían bajo el pesimismo consagrado en su estructura. El filósofo renombrado por la idea de que este mundo es el mejor de los mundos posibles incluyó la insatisfacción en su teoría del conocimiento, al tiempo que estaba contento de dejar el mundo tal cual es.

Kant reconocía el poder del deseo de ser Dios, y propuso la más profunda de las razones gnoseológicas para dejarlo ir. Si la naturaleza del conocimiento humano consiste en que esté limitado del modo que Kant lo describe, muchas cuestiones tradicionales de la metafísica deben hallarse fuera de nuestro alcance. Si el mundo como un todo es inteligible es una cuestión sin sentido. Pero, por profundas que sean las razones gnoseológicas para rechazarla, Kant ofreció, en la segunda *Crítica*, razones morales aún más profundas.

Un niño es muerto por descuido o violencia. Las traiciones de un criminal lo llevan al poder y éste lo goza sin arrepentimiento ni castigo. Traigamos cuantos otros ejemplos nos plazca. ¿Qué queremos decir cuando decimos *eso no debería haber sucedido*? Kant dice que uno ha querido decir que la felicidad y la virtud deberían estar sistemáticamente enlazadas, y que ese enlace debería ser causal. Quienes son íntegros por la mera voluntad de serlo deberían ser benditos por esa razón. Merecen todos los bienes que la naturaleza puede otorgar a la

humanidad, no la simple satisfacción de su propia integridad. Quienes son perversos deberían padecer, no los simples sufrimientos de su conciencia atormentada que, por otra parte, dan pocas pruebas de tener, sino algo impuesto por el mundo mismo. La gente inocente no tiene por qué ser lastimada. (Nuestras intuiciones sobre quienes no son justos ni malvados son más complejas. Por un lado, hacerles daño es un paradigma de una acción malvada. Por el otro, estas personas no encajan bien en el sistema de castigos y recompensas del que se ocupa este problema.) La suposición de que la felicidad y la virtud deberían estar sistemáticamente vinculadas es tan profundo que incluso rara vez se menciona, aunque Kant sostiene que se encuentra en el fondo de toda crítica moral. Cada momento de desesperación ante el sufrimiento de otros, cada expresión de indignación a la vista de la crueldad de otros, descansan en la convicción de que el mundo debería funcionar a partir de principios. El uso del adjetivo *inocente* para modificar el sustantivo *sufrimiento* testimonia la manera automática en que el principio es aceptado. Antes de descartarlo como una reliquia de ilusiones ingenuas, preguntémonos si el principio puede ser negado con coherencia. *La felicidad y la virtud no deberían estar sistemáticamente enlazadas.* ¿Es posible que un alegato normativo incluya una contradicción? Intentemos imaginar una consecuencia que podría derivarse del anterior: *Quienes ayudan a otros deben ser lentamente torturados*. Es posible pronunciar palabras como ésas, pero tienen tanto sentido como decir *A no es A*. Pero un mundo en el que la virtud y la felicidad se hallaran sistemáticamente *des*conectadas manifestaría un orden mayor que el que es evidente en nuestro mundo. ¿Qué sucedería con una relación meramente aleatoria, algo así como el desorden que a menudo parecemos vivir? *Algunas veces la generosidad debe ser apreciada, y otras, no ser tomada en cuenta. La gente que la practica debe ser tratada con total indiferencia.* Es posible imaginar un mundo así, pero ¿es posible desearlo? Aquí el azar puede ser aun más desolador que lo perverso mal intencionado.

En el capítulo IV se comentarán las razones de Kant para creer que la idea de que este mundo es el mejor no es un deseo pueril. Más bien se trata, dice él, de una necesidad de la razón humana. Aquí la cuestión no es por qué es razonable tener un deseo semejante, sino

por qué no deberíamos saber nunca si ese deseo es satisfecho. Kant pensaba que toda acción moral tiene un propósito: crear un mundo donde la virtud y la felicidad estén sistemáticamente vinculadas. Cada vez que actuamos de manera correcta, estamos contribuyendo a aproximar el mundo a ese ideal. Saber que muchas veces fracasamos, y que el mundo no logra funcionar con nosotros, puede llevarnos a una angustia que únicamente la fe alcanza a sanar. En opinión de Kant, debemos creer que todos nuestros esfuerzos para ser virtuosos serán completados por un Ser que gobierna el mundo natural de modos en que nosotros no podemos hacerlo. No tenemos pruebas de que tal ser exista. Pero sólo un Ser así podría proporcionar los lazos sistemáticos entre la virtud y la felicidad que exige la razón. La razón necesita esa creencia para sostener sus compromisos: volver a despertar cada día, entre semiéxitos y semifracasos, para continuar en su empeño de crear otro mundo. Kant arguyó a favor de esta clase de fe en toda su obra. Estaba seguro de que sin una fe semejante sucumbiríamos, a la resignación en el mejor de los casos, al cinismo en el peor. ¿De qué otra manera podríamos afrontar una vida que cada vez más nos muestra qué tan raramente el mundo manifiesta las relaciones entre la virtud y la felicidad que demanda la razón?

La diferencia crucial entre este punto de vista y el tradicional es la convicción de Kant de que no deberíamos conocer tales relaciones. Leibniz esperaba que el avance de la ciencia pondría de manifiesto todos los lazos entre los males natural y moral. Una vez que pudiéramos percibirlos, conoceríamos en detalle lo que ahora conocemos meramente como un principio general: este mundo es el mejor de los mundos posibles. Otros dudaron de que alguna vez pudiéramos conocer tales vínculos, pero nadie dudó nunca de que *debiéramos* hacerlo. Pues parecía incuestionable que conocer los lazos entre la virtud y la felicidad fortalecería una y otra. Seríamos menos proclives a la desesperanza, y menos propensos a la decadencia, si tuviéramos la certeza de que el mundo funciona como debería.

En ningún lugar es Kant más sorprendente que cuando niega todo eso y arguye exactamente lo contrario. Conocer las conexiones entre la virtud y la felicidad no es sólo metafísicamente imposible, sino moralmente desastroso. Consideremos las relaciones con la gen-

te en el poder. Uno quisiera manifestar su estimación sin resultar obsequioso. Uno podría procurar una sonrisa meramente cortés, intentar comunicar un aprecio sincero. Es posible que los respetemos y los admiremos y busquemos la manera de expresarlo. ¿Qué tan posible es no tener en mente los beneficios que podrían darnos? ¿Trabajo y dinero? La oportunidad. ¿Qué sucede con esa vaga insinuación que resulta de una estima general? ¿Por cuánto tiempo? Donde las conexiones entre la buena conducta y su recompensa son obvias, solamente los santos pueden actuar sin buscar alguna ventaja. El resto de nosotros de alguna manera lo hacemos calculando, con una sutileza variante.

Ahora imaginemos un mundo donde uno supiera lo que Dios sabe: cómo *cada* buena acción será recompensada y cada mala acción será castigada. ¿Podría uno emprender una acción moral? ¿Actuar con pura buena voluntad? Kant afirma que nadie podría hacerlo. Al menos, no de manera consistente. Nuestra relación con Dios sería la que tenemos con nuestro patrón, un convenio legal. Si uno tiene suerte, el patrón tendrá todas las virtudes, y uno puede querer agradarle por el gusto de ser agradable. Pero mientras él domine nuestros medios de subsistencia, jamás sabremos que, en el fondo, uno nunca sabrá si podrá verlo sin consideraciones instrumentales en el fondo. La analogía es imperfecta sólo por la diferencia de tamaño de las constelaciones. En el mundo que imaginamos, estamos imaginando una relación entre un Ser cuyo poder es tan absoluto que puede enderezar cualquier error y recompensar a cualquier justo y a cualquier otro. Tal es la fantasía que expresan muchas oraciones. Si eso fuera posible, nos hallaríamos desbaratados. Un mundo moralmente transparente excluiría la posibilidad de la moral.

El mejor de los mundos posibles no es un mundo donde podamos vivir, pues la noción misma de la libertad humana depende de la limitación. Actuar libremente es actuar *sin* suficiente poder o conocimiento, es decir, sin omnipotencia ni omnisciencia. No saber si nuestras buenas intenciones serán recompensadas es esencial para tenerlas. Si supiéramos que el mundo fuera el que deseamos, la naturaleza de los hombres cambiaría hasta volverse irreconocible. Kant considera que nuestra conducta mejoraría. Si estuviéramos seguros

de que el orden cósmico en efecto funciona, ¿quién se atrevería a cometer un crimen? Alguna versión de la condena eterna bastaría para disuadir casi a todo el mundo de casi cualquier cosa. Pero portarse bien no es lo mismo que tener una conducta moral, y el esfuerzo por conseguir esto último, que es lo que da forma a la decencia humana, simplemente desaparecería. Como títeres manejados por un amo, no haríamos otra cosa que perseguir zanahorias o eludir garrotes.

"Nuestra fe no es un conocimiento científico, y ¡gracias al Cielo no lo es!" (Kant 11, 2.2). Esta declaración es central en el pensamiento de Kant como un todo. Fue amplia y tempranamente criticado. Heinrich Heine lo encontró corriente, y el resto del siglo XIX no lo pudo soportar. Sin embargo, agradecerle al Cielo que permanezca inescrutable puede perfectamente tener sentido. La Providencia misma requiere que no la conozcamos. Nuestra misma falta de certidumbre acerca de si la Providencia funciona como debería es un testimonio más de la asombrosa sabiduría que ordena la Creación. Pues, prosigue Kant,

> Supongamos que pudiéramos alcanzar el conocimiento científico de la existencia de Dios [...] nuestra moral se derrumbaría. En su propia acción, el hombre representaría ante él mismo a Dios, para recompensar o para vengar. Esta imagen se impondría en su alma, y su esperanza de recompensa y su miedo de castigo tomarían el lugar de los motivos morales (Kant 11, 2.2).

Esto es más profundo que la acusación de que la teodicea lleva al quietismo planteada en la cuestión: si uno sabe que Dios se hará siempre cargo del mundo, ¿por qué habría uno de preocuparse por hacerlo? A Kant lo inquietaba también ese problema. Lo llevó a insistir en que la fe en un mundo que coordina la virtud y la felicidad no puede ser la fe en un mundo por venir, sino en una transformación del mundo en que vivimos. El sufrimiento temporal no es un pago por adelantado a cambio de la gloria eterna. Pero el problema del quietismo puede ser manejado con medios tradicionales: si las conexiones sistemáticas entre la virtud y la felicidad son causales, tenemos primero que actuar bien para percibirlas. El punto más radical

es otro. Resolver el problema del mal es no solamente imposible, sino inmoral. Ya que conocer las conexiones entre los males moral y natural socavaría la posibilidad de la moralidad.

Si esto no fuera suficiente, las últimas obras de Kant añaden reproches más dramáticos. La teodicea no sólo es simplemente imposible e inmoral; también tiende hacia la blasfemia. Aquí Kant está menos preocupado por las relaciones lógicas que por las psicológicas. Su análisis de los motivos que llevan a los pensadores a crear teodiceas es brillante. Los metafísicos tradicionales se ocupaban largamente de la gloria y la justicia de Dios con la esperanza de que Él estuviera escuchando y los recompensara en la debida proporción. Esto es muy ilusorio. ¿Qué otra cosa podría impulsarlos a negar la fuerza brutal del dolor? Kant pensaba que no era posible que ellos creyeran en las relaciones entre los males natural y moral, cuya existencia declaraban sin prueba alguna. Decir que todo el sufrimiento es un pago justo por uno u otro crimen se ve contradicho por la experiencia cotidiana. Repetírselo a Job mientras él llora sobre un montón de ceniza es pecar contra el amigo cuya rectitud deberían conocer sus compañeros y cuyo dolor deberían reconocer. También es pecar contra la verdad misma, como sólo un canalla podría hacerlo.

Así, Kant denunció la posición promedio que uno podría llamar la teodicea de la ignorancia. *El punto de vista de Dios no es nuestro punto de vista. Su sabiduría es incomparable; lo que parece estar en contra de nuestros intereses puede ser en realidad la mejor manera de cumplirlos; a diferencia de Dios, nosotros no podemos juzgar lo que es mejor para el todo.* Se trata de una postura que podríamos pensar que Kant encontraría atrayente, pero él la ataca con vehemencia, llamándola una apología que no requiere refutación, sino ser abominada por cualquiera que tenga el menor sentido de moralidad (Kant 8, A202). ¿Qué hay de malo en decir que Dios tiene maneras de actuar que no podemos entender?

Para Kant, aun este conocimiento es demasiado conocimiento. Decir que Dios tiene propósitos, aunque no los conozcamos, es decir que Dios tiene propósitos. Eso es precisamente lo que está en duda. Afirmarlo *a priori* es canjear el reconocimiento de la realidad del sufrimiento por un consuelo tan abstracto que no puede realmente confortarnos. Debe pretenderse que actúe como un amuleto: si proclamo la justicia y la sabiduría de Dios con frecuencia y con volumen suficientes, tal vez Él me favorezca. Es una forma pueril de la apuesta de Pascal. De esta manera, al menos no corro riesgos. (Considérense los problemas en que se metió Alfonso por simplemente ponerlo en duda.)

La superstición puede parecernos necia pero inofensiva. Para Kant es una blasfemia. El problema con la superstición no es tanto lo que nos hace a nosotros —volver a quienes debían ser adultos independientes en niños bobos—, sino lo que le hace a Dios. Cada superstición es un acto de idolatría, el intento de apaciguar o de halagar a un ser poderoso con la esperanza de que nos recompense, en la tierra o en cualquier otro lugar. El Dios de Kant detesta cualquier clase de sacrificios. Kant veía poca diferencia entre quemar unas entrañas, danzar para provocar la lluvia o musitar una oración para la salvación eterna, excepto porque esto último le parece más hipócrita. Este tema se encuentra a lo largo de *La religión dentro de los límites de la propia razón*, el libro que fue prohibido por el censor prusiano. Este tema estimuló su convicción sobre la *impiedad* de la teodicea. Defender a Dios insistiendo *a priori* en que Él siempre recompensa la felicidad con la virtud equivale a eludir tan directamente lo que muestra la experiencia que quien lo hace puede tener solamente uno de dos motivos básicos. Si no es porque espera que Dios lo esté escuchando a escondidas y premie su halago —una esperanza que degrada al Creador no menos que a lo creado— debe estar intentando convertir o consolar. Pero ganar adeptos a Dios destacando los frutos de Su amistad es dar razones instrumentales para ser santo —una contradicción clara y vil, por cierto—. No debe sorprendernos que Kant haya sostenido que la prohibición bíblica de la imagen de Dios es central y sublime. Para acabar con nuestra tendencia a la idolatría, nuestra idea de Dios debe ser tan exaltada que no podamos ni siquiera representarlo.

El comentario de Kant sobre la idolatría se encuentra en su exposición de la ley moral. Las recompensas nunca deben ofrecerse para hacernos morales, así como las imágenes de Dios nunca deben mostrarse para hacernos piadosos. Antes que propiciar la moralidad o la

santidad con incentivos, estas acciones las diluyen y las degradan. La bondad es genuina sólo si se practica por la bondad misma. Los intentos de dar razones extrínsecas para practicar la virtud no sólo debilitan la virtud; destruyen su esencia misma. Para ilustrarlo, Kant comenzó con ejemplos en los que todos estaremos de acuerdo. Hay una diferencia fundamental entre el tendero que jamás hace trampa porque engañar es malo, y el que no la hace porque una reputación de honestidad le traerá más clientes. Sus acciones podrán no ser nunca diferentes, pero unas son morales y las otras no. Esta es la intuición radical que llevó a Kant a la posición que otros llamarían deontológica: una acción es una acción moral sólo si es realizada en relación con la ley moral misma, sin que importen las consecuencias. La insistencia de Kant en esta postura reconoce que la idea de la Providencia subyace profundamente en nuestro pensamiento sobre la ética y la acción, e intenta desbaratarla. Sostener este punto de vista le valió ser acusado de todo, desde un masoquismo que demanda que no obtengamos ningún placer de las buenas acciones, hasta una pasión insana por la justicia que, como la del Michael Kohlhaas, de Kleist, menosprecia cualquier otro bien en su camino. Los escritos sobre ética de Kant, sin embargo, si se leen en conjunto, ponen en claro que el filósofo ni se mofó de la felicidad ni desdeñó el interés de los hombres por los bienes terrenales. Una y otra vez insistió en ellos. También insistió en lo que tomó por simple honestidad: la virtud es una cosa, y la felicidad otra.

Tal aserto debería ser trivial. Pero sus implicaciones son tan complicadas que preferiríamos negarlo, de cualquiera de muchas posibles maneras. Si reconocemos la brecha entre virtud y felicidad, parecerá que estamos obligados a reconocer que mientras la virtud puede estar en nuestras manos, ciertamente la felicidad no lo está. Kant fue aun más despiadado que Rousseau para atacar a esos estoicos que intentaron reducir la felicidad a la virtud. De ese modo ellos quisieron darnos una ilusión de poder. Para cualquiera, menos los dioses, esto es simplemente mala fe. La conciencia de la virtud propia puede ser la más noble fuente de felicidad, pero está muy lejos de ser la única. En el caso de Job esa conciencia fue una fuente particular de amargura, cuando perdió todas las demás condiciones que hacen falta para la felicidad: saber que él no había hecho nada para merecer su destino, lo hizo aún más difícil de llevar. ¿Podrá un hombre justo encontrar consuelo en el pensamiento de que su dolor es no meramente sufrimiento, sino la prueba de que el mundo, como un todo, es injusto?

Pero veamos las opciones. No podemos ser virtuosos para ser felices, pues la virtud como un medio no es realmente virtud. El tendero que sabe que una balanza arreglada pone sobre aviso a sus clientes potenciales para no mandar a los niños pequeños ni a las tías cegatonas a su tienda, no está preocupado por la honestidad, sino por su inversión. Las acciones virtuosas emprendidas al servicio de la felicidad pueden no ser malas, pero no son ejemplos de virtud. Es esta idea lo que llevó a Schiller y a otros a creer que Kant sostenía que sólo los infelices podían ser buenos. Sin embargo, Kant insistió en que el deseo de la felicidad es un deseo de la razón humana y que los estoicos fueron deshonestos al negarlo. Si no deberíamos ser virtuosos para ser felices, ni convencernos de que ser virtuosos es todo lo que necesitamos para ser felices, ¿cómo deberíamos ver esta relación?

Kant dijo que deberíamos ser virtuosos por la virtud misma. Pero cumplir con nuestros deberes nos hace dignos de ser felices —que no es lo mismo que hacernos felices—. La relación que estamos imaginando no es totalmente causal. Significa ir por el mundo como Orfeo al través del infierno. Si no miramos hacia atrás, si mantenemos la vista fija hacia lo que está bien, podemos esperar alcanzarlo todo: la virtud y la recompensa. Si flaqueamos por un momento, el propósito desaparece. Buscar el premio es perder la virtud, que es la condición que lo justifica. Sin embargo, Kant sería el último en decir a Orfeo que sus canciones serían suficientes.

Heine atacó a Kant acusándolo de varias formas de mala fe, pero la actitud que Kant demandaba es cualquier cosa menos deshonesta. Ciertamente es atormentada —o, para decirlo sin rodeos, infernal—. Kant sabía que tal actitud exigía una fe extraordinaria en un mundo que nos da pocas razones para la confianza. En un universo de terremotos, ¿es posible esperar que la contingencia ocurra a nuestro favor? ¿Por qué el Hades cumpliría una promesa?

Rousseau dio al joven Kant algo semejante a esas razones. El

Emilio puede bien leerse como los *Principia* de Newton: ambas obras fueron textos de apoyo que Kant aprovechó para describir las leyes generales que estructuran nuestro mundo. El argumento que ofreció en respaldo de la fe racional es la fe en un mundo que, en general, funciona como tales obras lo describen. El *Emilio* describe un orden natural en el que la virtud es la razón de la felicidad —no porque Dios intervenga para premiarnos, no porque la gente educada virtuosamente sea calculadora, sino porque el orden natural es tan bueno que es, en general, como las cosas funcionan—. Al envejecer, ese orden le pareció a Kant menos seguro. Porque el problema es peor de lo que inicialmente parecía. Separar la rectitud de una acción de las bondades de sus consecuencias puede ser correcto, pero una y otras ciertamente cuentan. Y, como todo lo demás en el mundo natural, no somos nosotros quienes decidimos esas consecuencias. Tal vez uno puede renunciar a sus propias demandas de felicidad y ansiosamente elegir la virtud. Uno puede sobre todas las cosas querer saber que sus acciones justas tuvieron las consecuencias que uno pretendía, que su virtud misma tuvo éxito. También este conocimiento se encuentra, fundamentalmente, fuera de nuestro alcance.

El último ensayo de Kant trata este tema, pero la mayoría de sus lectores lo descartan. "Del supuesto derecho a mentir por motivos altruistas" considera el caso siguiente. Un amigo inocente se refugia en nuestro sótano de un asesino que lo persigue. Si el criminal llega a nuestra puerta para indagar su paradero, ¿debemos mentirle? Kant dice que no, y sus razones nos desconcertarán. Es posible que si uno miente y dice que nuestro amigo está en algún otro lugar, el asesino deje la casa para continuar su persecución, y vaya directamente contra nuestro amigo, quien acaba de deslizarse por la ventana del sótano en busca de lo que él creía su seguridad. Este argumento ha parecido tan espantoso que se ha utilizado para sostener que en su vejez Kant sufrió Alzheimer. Los enemigos de Kant han estado encantados con lo que ven como un caso de rigorismo que lleva al absurdo. Si otros pasajes de Kant parecen formalistas y ciegamente atenidos a las reglas, ninguno parece ofrecer una mejor razón para rechazar su filosofía moral que éste que propone que traicionar al amigo es preferible que decir una mentira. La mayoría de los kantianos están de

acuerdo en que ésta es la idea central del ensayo. Pero, arguyendo que sería erróneo considerar esto como una consecuencia de la ética kantiana en su conjunto, optan por rescatarla y hacen a un lado esta breve obra.

A primera vista el ensayo parece en efecto ridículo: su argumento central parece menos apropiado para la filosofía que para una bufonada. La imagen del encuentro entre el asesino y su víctima basta para provocar carcajadas o cejas alzadas —si no fuera también la imagen de una tragedia—. Pero, tan seguramente como la comedia, la tragedia vive de equívocos, oportunidades perdidas o atrapadas en una fracción de segundo, senderos cruzados en el menos esperado de los momentos, intenciones que dieron en blancos que no se pretendía alcanzar. Se trata, en breve, del poder de lo contingente, y de la importancia del hecho de que nosotros no dominamos el mundo natural. El comentario de Kant sobre el asesino subraya todo eso. Su punto no era que sea *mejor* traicionar al amigo que mentir sobre su paradero, y menos aún de que decir mentiras sea un destino peor que la muerte. Aunque muchos lectores lo pasen por alto, Kant estaba dispuesto a considerar la posibilidad de mentir para proteger el frágil ego de un autor. Esto muestra un saludable escepticismo respecto a decir la verdad que contradice su reputación y nos deja ver que se permitiría mentir para —en caso de tener éxito— proteger asimismo otras cosas.[11] Su punto era, más bien, uno que no nos gusta escuchar: nuestro dominio sobre las consecuencias de nuestras acciones es en realidad muy pequeño. Lo que descansa en nuestras manos es la propia buena intención.

Es más sencillo descartar a Kant que descartar las implicaciones de su ensayo, una vez que las tomamos seriamente. Lo absurdo de este ejemplo subraya tanto la profundidad como los alcances de la

[11] El texto en cuestión es suficientemente desconocido como para que valga la pena repetirlo. Aparece en una discusión casuística de casos de acción que en algún otro lugar Kant parece considerar claros. Kant propone a sus lectores: "Un autor pregunta a uno de sus lectores, '¿Qué le parece mi obra?' Uno podría meramente simular una respuesta bromeando sobre la impropiedad de una pregunta semejante. Pero ¿quién tiene siempre una respuesta ingeniosa a la mano? El autor tomará cualquier vacilación para responder como un insulto. ¿Podría uno, en tal caso, decir lo que se espera de uno?" (Kant 10, 431). Kant deja abierta la cuestión.

contingencia. La madurez es un tema y una meta de toda la filosofía kantiana; aceptar nuestros límites es siempre parte de ella, así como de otras demandas, más comunes, de ir creciendo. El último ensayo sugiere que incluso la madurez no es una opción, pues parece no haber límites para los límites de nuestra potestad. Podemos desechar los sueños de revolución, sentar cabeza y cuidar un huerto con nuestros amigos. ¿Qué puede detener a un asesino demente para que no irrumpa allí? ¿Qué garantiza un acceso seguro a la ruta de escape ideada para eludirlo? Como no hay un límite para nuestra falta de poder, no hay tampoco un límite para la cantidad de cosas que pueden ir mal. Meditar en ellas puede ser una receta para la comedia, o para una especie de neurosis paralizante, pero no son menos numerosas por el hecho de que para vivir bien necesitemos olvidarnos de ellas.

Las vidas bien llevadas, como la madurez, parecen depender de la moderación. A esto nos exhortaron pensadores griegos, como Sócrates, a quien Nietzsche culpaba por la muerte de la tragedia y el nacimiento de un mundo que evita tanto la tragedia como los cuentos de hadas. Es un mundo donde Edipo y Yocasta resultan ser primos hermanos una vez despedidos, y quedan en libertad de engordar y aburrirse juntos. En lugar de la plaga que asoló Tebas, su reinado no anuncia nada peor que un aumento del desempleo y una baja en el PNB. El punto no es que tal mundo sea inimaginable. Nada es más sencillo de imaginar. El problema es que aunque Edipo decidiera buscarlo, realizarlo no está en sus manos. Los sueños pequeños no tienen mayor posibilidad de hacerse realidad que los grandes sueños, y en un parpadeo unos y otros pueden convertirse en una pesadilla. Reconocer los límites propios parece ser una forma de trato justo: si retiramos algunas de nuestras demandas al mundo, seguramente podremos satisfacer las restantes. Sin embargo, el deseo de encuadrar el mundo no puede ser limitado en forma coherente, pues uno no puede saber qué suceso resultará no ser simplemente un suceso más, sino uno que cambie nuestra vida. Un romance es una muestra de este hecho; una tragedia es otra.

La tragedia trata de las formas en que la virtud y la felicidad no consiguen acoplarse, por la falta, o el exceso, de una pieza del mundo, imposible de considerar pero que precisamente era la única que importaba. La obra de Kant fue escrita con una conciencia creciente de esto. Si el Nietzsche viejo hizo del sabio de Königsberg una figura para divertirse, el Nietzsche joven rindió a su obra el cumplido de llamarla trágica. La tragedia es real. La comprensión que logró Kant de las maneras en que el deseo de ser Dios alimenta la mayoría de nuestros errores es tan profunda como su comprensión de las maneras en que solamente ser Dios puede verdaderamente ser útil. El deseo de ser Dios no es simplemente patológico; la opción es una confianza ciega en que el mundo funcione como debería. ¿Qué nos lleva a confiar así?

Nada muestra el dilema tan claramente como los ataques de Kant contra el pensamiento estoico. Los estoicos buscaban asegurar la satisfacción a cambio de renunciar a la felicidad. Podríamos estar tentados a seguirlos. Supongamos que no nos preocupa la felicidad, sino solamente la realización de esa virtud por la cual hemos renunciado a todo lo demás. Kant no nos creería, pero dejemos que ése sea su problema. El nuestro es otro. Estar satisfechos porque hemos actuado rectamente será algo que esté tan escasamente bajo nuestro dominio como cualquier otra clase de recompensa. Podremos mantener el alma y el corazón dirigidos hacia el frente, al Mayor de los Bienes; evitar que ninguna mirada de soslayo nos aparte del camino. Aún así la pregunta no es si Eurídice nos seguirá, sino si *cualquier otra cosa* lo hará. Podemos optar por la santidad, y aún así habrá que buscar asideros en lo alto. Nuestro amigo en el sótano puede escabullirse fuera.

La brecha entre nuestros propósitos y una naturaleza que es indiferente a ellos deja al mundo con una estructura casi inaceptable. Pues es fácil resignarnos a la finitud —mientras se mantenga en ciertos límites—. Si no podemos garantizar ni siquiera nuestra propia virtud efectiva, puede darnos un ataque de rabia que ningún estoicismo logre calmar. De las muchas distinciones que Kant tuvo la sabiduría y la sensatez de trazar, ninguna fue más profunda que la diferencia entre Dios y el resto de nosotros. Tan frecuentemente como es posible, Kant nos recuerda todo lo que Dios puede hacer y nosotros no. Nadie en la historia de la filosofía ha estado más consciен-

te del número de formas en que podemos olvidarlo. Kant estaba igualmente consciente de la tentación de la idolatría, la otra ruta para confundir a Dios con otros seres. La incansable decisión con que Kant sigue las formas en que olvidamos nuestra finitud encuentra paralelo solamente en su conciencia de que tal olvido es natural. Aquí el olvido está prescrito por la naturaleza de la razón y la virtud mismas. Si el deseo de rechazar la finitud humana es el deseo de controlar el mundo sólo lo suficiente para alcanzar nuestros propósitos, rectamente elegidos, entonces es un deseo que tiene sentido aun ante la moralidad misma. ¿Qué deseo podría ser más digno?

La legitimidad del deseo de superar los límites humanos da forma a la expresión del imperativo categórico: *Actúa como si el principio de tu acción fuera a convertirse, por tu voluntad, en una* ***ley universal de la naturaleza.*** En el original alemán de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* las palabras "ley universal de la naturaleza" aparecen en negritas. La formulación está muy necesitada de explicaciones y mucho se ha escrito sobre ella. Hay un aspecto que no ha sido resaltado suficientemente: las leyes universales pueden ser imaginadas por cualquiera; las leyes universales de la naturaleza son dadas por un solo Ser. Al darnos esta fórmula, Kant nos brindó una oportunidad de simular que somos Dios. Cada vez que hacemos frente a un dilema moral, podemos imaginar que volvemos a realizar la Creación. ¿Qué opciones elegiríamos si tuviéramos la oportunidad de crear el mejor de los mundos posibles?

Los ejemplos de Kant pasan de la lógica a las preferencias: algunas clases de mundo se derrumbarían por completo; otras simplemente no serían tan buenas como debieran ser. Así, a veces Kant comenta casos que llevan a mundos que no podemos imaginar de manera coherente, y en otras, a mundos que en realidad no podemos querer. Consideremos el primer ejemplo de dilema moral. La *Fundamentación* nos presenta a "Uno que, por una serie de desgracias lindantes con la desesperación, siente despego de la vida, tiene aún bastante razón para preguntarse si no será contrario al deber para consigo mismo el quitarse la vida" (Kant 5, 40). ¿Cómo decidirá la cuestión? Kant propuso que formulase el principio que seguiría si

llegara a suicidarse, y enseguida lo retaría a imaginar un mundo donde ese principio funcionara tan suavemente y sin esfuerzo como la ley de la gravedad. He aquí el principio: "Por amor a mí mismo, hago mi principio acortar mi vida cuando con una mayor duración amenaza darme más daño que satisfacción" *(idem)*. ¿Podríamos imaginar un mundo que funcionara de acuerdo con esa ley? En tal mundo, cada vez que hubiera la amenaza de que la vida trajera más daño que satisfacción se llegaría, sin remedio, al suicidio. Kant considera que éste es un mundo que no podemos imaginar.

Nótese que cuando utilizamos esta fantasía para probar nuestros propios principios, entendemos que podemos usar todo lo que sabemos sobre cómo funciona el mundo. A menudo se ha hecho notar que el hecho de que la gente tenga recuerdos y registre engaños es esencial para el más célebre ejemplo sobre la mentira en la *Fundamentación*: los engaños tendrían pocas consecuencias si los olvidáramos. Para Kant, parecía claro que los males de la vida tienen más peso que sus satisfacciones. De hecho, sostuvo que, desde un punto de vista hedonista, ningún ser racional seguiría viviendo. Esto no era una opinión infrecuente, como veremos en el capítulo III. A pesar de las ideas optimistas frecuentes en el siglo XVIII, la convicción de que la vida humana tiene menos bien que mal parecía puro sentido común. Kant lo presupone al argüir que un mundo donde cada quien acortara una vida que amenazara con traerle más daños que bienes sencillamente se destruiría. Como un Dios competente, uno no podría permitir que una ley así entrara en vigor. Si funcionara tan bien como las demás leyes de la naturaleza, sus creaturas desaparecerían en poco tiempo.

Es una oferta interesante. La perspectiva que ofrece Kant era a la vez un reto y un consuelo. El imperativo categórico puede verse como una restricción a nuestros impulsos sensuales y egoístas, pero también es una oportunidad para escapar de nuestros propios límites cada vez que nos deprimen. Si las ráfagas de la fortuna adversa nos han dejado en la desesperación es posible que por un momento, como soberano legislador, uno los abandone. Si necesidades agudas o mezquinas hacen tentadora la tacañería, hay una estratagema incomparable para crear la nobleza de carácter. La *Fundamentación para*

la metafísica de las costumbres afirma que todos, todo el tiempo, debemos vernos como legisladores del mundo: "obra como si tu máxima debiera servir al mismo tiempo de ley universal de todos los seres racionales" (Kant 5, 50). La *Imitatio Deo* estaba proscrita como un principio para orientar los actos de conocimiento, pero en todo lo demás estaba presente.

Si en el terreno teórico Kant rechazaba cualquier comparación entre Dios y nosotros, en el de la práctica estaba decidido a que nos moldearnos mutuamente a nuestras imágenes. Kant fue explícito para repetir que la voluntad de Dios, al igual que la nuestra, tendría que estar determinada por criterios de pura razón práctica. Nada tiene que ver que sea Dios para que sus decisiones tengan autoridad —excepto por el hecho, casi accidental, de que siempre resultan ser justas—. Dios actúa de acuerdo con las mismas leyes morales que nosotros seguimos; jamás se niega a obedecerlas. Y si Dios es una versión más perfecta de cualquier ser humano, por razones prácticas nosotros somos una versión menos perfecta de Dios. De acuerdo con el imperativo categórico, los seres humanos han de imaginarse potenciados. Al igual que el Dios de Leibniz examinando las esencias de todas las cosas para decidir que combinación haría realidad, nosotros deberíamos probar nuestras máximas de acuerdo con las leyes de la naturaleza que conocemos. Al igual que el Dios de Leibniz, cuando no estamos creando de acuerdo con la ley de no-contradicción; lo hacemos de acuerdo con el principio de lo mejor. No es que algunas leyes vayan a provocar una catástrofe, pero ¿son las mejores que un buen legislador podría formular? Kant imaginó un mundo hecho para funcionar sobre el principio de que nadie debería nunca ayudar a otro. Un mundo tal no es imposible, a diferencia del que imaginó Hobbes: si la humanidad realmente estuviera inclinada a la guerra perpetua, como una ley universal de la naturaleza, su desaparición sería pronta y segura. En cambio, un mundo gobernado por la indiferencia mutua podría funcionar. Sin embargo, difícilmente es el mejor que un Dios creativo podría crear. Mucho mejor sería producir uno donde una generosa simpatía tuviera el estado de una ley.

La insistencia de Kant en que las leyes morales deben ser universales ha sido atribuida a todo, desde la rigidez propia de los prusianos al eurocentrismo generalizado de la Ilustración. No me interesa en este momento defenderlo de tales reproches. Deseo únicamente subrayar esa parte del universalismo de Kant que brota de sus preocupaciones sobre las consecuencias y el control. Kant nos pedía que consideremos nuestras acciones como si estuviéramos promulgando leyes universales no sólo porque al hacerlo expresaba lo esencial de cualquier anhelo de equidad. Como Kant lo sabía, el imperativo categórico también expresa la sabiduría tradicional y los preceptos religiosos. Ponerse en los zapatos del otro, o negarse a hacerle lo que no quisiéramos que nos hicieran no son propuestas novedosas.

La demanda de que consideremos los principios morales como leyes universales plantea una fantasía de poder tanto como un sentido de justicia. Si las leyes morales fueran leyes universales de la naturaleza, en efecto funcionarían. Mentir continúa funcionando porque no todo el mundo lo hace —al menos, no todo el tiempo—. La gente puede vivir sin preocuparse por el bienestar de los demás porque puede contar con que, en general, encontrará a alguien que se ocupe del suyo propio. Las leyes universales no tienen excepciones. Sabiendo esto, uno no puede esperar salirse con la suya en cuestiones que uno espera que otros se abstengan de intentar. Si las leyes morales se convirtieran en leyes de la naturaleza, tendrían siempre consecuencias tan predecibles y tan confiables como las leyes de la física. Tal como las cosas se encuentran por ahora, cualquier acto moral particular puede tener cualquier consecuencia en absoluto. Esto hace que la finitud que podemos aceptar en el campo del conocimiento sea difícilmente aceptable en el campo de la acción. Si fuéramos Dios, podríamos transformar los principios morales en leyes soberanas. Si Dios mismo fuera a promulgar tales leyes, los principios morales perderían toda conexión con la libertad. El problema se refiere al valor de la moralidad, y ambas opciones parecen inaceptables. Las buenas intenciones sin consecuencias están vacías; una conducta fijada por ley, sin intención, está ciega.

Éste es uno de los momentos extraordinarios en la filosofía crítica. En realidad no queremos que Dios creara el mundo que anhelamos, pero queremos ser capaces de imaginarlo a menudo. La única manera autónoma de imaginarlo es imaginarnos como creadores.

Para 1784, no hacía falta ser un monarca para poner en tela de juicio la Creación. Kant quería que cada uno de nosotros se embarcara en fantasías que Alfonso no se atrevió a soñar. Más que sentarse a un lado de Dios para sugerirle opciones, uno podía diseñar por su cuenta la Creación cada vez que tomara una decisión significativa. Esta vez no hay el temor de ser castigado; todo lo contrario. La fantasía de reemplazar a Dios es la prueba por la cual la moral misma queda decidida.

> Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuanto con mayor frecuencia y aplicación reflexionamos en ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí.* No necesito buscarlas ni conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o se encontraran en una región trascendente fuera de mi horizonte; las veo delante de mí y las conecto inmediatamente con la conciencia de mi existencia [...] El primer espectáculo de una cantidad incontable de mundos, anula totalmente mi importancia como *criatura animal* que tiene que restituir al planeta (un simple punto en el universo) la materia de la que se formó, después de haber estado provista por breve tiempo (no se sabe cómo) de la fuerza vital. El segundo espectáculo, en cambio, eleva infinitamente mi valor como *inteligencia*, mediante mi personalidad en la cual la ley moral me manifiesta como una vida independiente de la animalidad e incluso de todo el mundo sensible, al menos cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que esa ley da a mi existencia y que no se restringe a las condiciones y los límites de esta vida, sino que va a lo infinito (Kant 6, 155 [162]).

Éste puede ser el pasaje más frecuentemente citado de toda la obra de Kant, ya que muestra la tensión que anima su pensamiento como un todo. Kant ofrecía una metafísica de ruptura permanente. La brecha entre la naturaleza y la libertad —*es* y *debe ser*— condiciona toda la existencia humana. Para Walter Benjamin era esta brecha lo que hacía la obra de Kant tan moderna: la filosofía posterior, escribió, estaba a once horas de vuelo de la honestidad del dualismo de Kant (Benjamin 1, 2:32). La integridad requiere que la disonancia y el

conflicto se afirmen en el corazón de la experiencia. Significa reconocer que en el mundo, desde el punto de vista de la metafísica, jamás nos sentimos en casa. Esta afirmación nos demanda que vivamos con una mezcla de nostalgia y furia que pocos querrán soportar. Kant no nos deja olvidar nunca hasta dónde llegan nuestros límites ni la legitimidad del deseo de trascenderlos. Unos y otra son igualmente importantes, pero una manera de distinguir si una interpretación de Kant es analítica o continental es ver qué es lo que se intenta olvidar. La filosofía analítica subraya el reconocimiento que hace Kant de lo absurdo que es nuestro deseo de trascendencia; la filosofía continental, el reconocimiento que hace Kant de nuestra ansiedad por lograrlo. Es sencillo establecer la diferencia: ¿nuestra urgencia por ir más allá de la experiencia es un tema de una psicología obsoleta, o de la lógica de la condición humana? Kant pensó que era esto último, pues de hecho él estaba perfectamente dividido. El deseo de rebasar nuestros límites es tan esencial para la estructura de lo humano como el reconocimiento de que no podemos hacerlo. De ahí que no sea sorprendente que Kant haya sido la última figura que ambas tradiciones tomaron en común.

La postura que Kant recomendó es considerar que, con el tiempo, ninguna de las dos tradiciones —ni tal vez ninguna otra— podría sostenerse. Junto con el constante recordatorio de que no somos Dios, Kant nos autoriza a pretender que lo somos. Un lector muy optimista podría ver esto como una manera de comerse el pastel y al mismo tiempo conservarlo, pero no por mucho tiempo. Una obra posterior de Kant, la *Crítica del juicio*, sugirió que él mismo no podría soportar tanta tensión, o tragedia. ¿Para qué otra cosa dedicar un libro a mostrar que nosotros y el mundo estamos hechos los unos para el otro, y que todo el arte y la ciencia se conjugan para probarlo? De nuevo el problema no es la finitud sino la futilidad. Podemos aceptar lo primero, pero es positivamente un error aceptar lo segundo. Mientras es sólo una cuestión de conocimiento, el hecho de que lo que nos afecta no ha sido creado por nosotros no es un gran problema. Sería fácil reconocer que no controlar el mundo natural es parte de ser humano, excepto porque *las cosas van mal*. La idea de que la grieta entre la razón y la naturaleza no es un error ni un castigo, sino la línea de

falla dominante a lo largo de la cual está estructurado el universo puede ser una fuente de terror absoluto.

En la *Crítica del juicio* Kant consideró esa falla como un motivo de asombro. Ambos, el conocimiento y la ignorancia, combinados para hacerle lugar a la fe. Kant llamó nuestra atención hacia un milagro: la razón y la naturaleza fueron hechas la una para la otra; el mundo es un lugar donde nos sentimos en casa. Consideremos el hecho de la inducción. Del infinito número de posibles conexiones entre los objetos y los sucesos en el mundo, los seres humanos regularmente toman algunos que resultan ser las leyes de la naturaleza. En el vasto despliegue de datos y de posibles explicaciones de esos datos que el mundo dado ofrece a nuestros sentidos, la frecuencia con que los captamos en forma correcta es absolutamente fortuita. El placer que los hombres de ciencia y los niños sienten al descubrir algo está teñido por el asombro: ¡qué maravilla que el mundo y mi capacidad de conocer encajen uno en la otra! Cassirer decía que una persona común y corriente no percibe este problema de la inducción y por lo mismo pasa por alto el placer que causa resolverlo. Uno podría añadir que una persona común y corriente no hace el problema tan complicado como lo hizo Kant al destacar continuamente la simple y básica diferencia entre la mente y el mundo. Si su ser trascendente siente placer al descubrirse reflejado en la naturaleza, es en contra de un fondo de temor que no será encontrado absolutamente en ningún lugar.

Ésta fue, a final de cuentas, la visión de Hume, cuyo mundo sin yo *o* trascendencia le parecía a Kant una pesadilla. Leer a Hume, escribió Kant, lo despertó del sueño dogmático al que lo había lanzado la metafísica de Leibniz. Para Hume, la inducción era un mito. Ya que no podemos saber si las conexiones causales que elegimos son genuinas, nuestra decisión de llamar leyes a algunas de ellas es un asunto de hábito y de conveniencia. (Tal vez de conveniencia profunda y de buenos hábitos, pero no más que eso.) Lo que era un mito para Hume, para Kant era un milagro, y una clave para entender el mundo como un todo. Al insistir en la separación entre la razón y la naturaleza, Kant comenzó por negar que tener un propósito fuera un rasgo de la naturaleza. Tener un propósito era, más bien, el rasgo que definía la razón. Tanto en la ciencia como en la moral, la tarea de la razón es proponer metas que no se hallan presentes en la experiencia pero que nos orientan hacia algo que está más allá de la experiencia. Kant heredó la definición clásica del ser humano como un animal racional. Pero la razón, para él, era un asunto no de conocimiento, sino de crear y perseguir propósitos.[12] Una vez que hemos terminado de leer sus dos primeras críticas, deberíamos estar persuadidos de que la capacidad de tener propósitos es el rasgo fundamental de lo humano.

La tercera *Crítica* sorprende a sus lectores al proclamar que la capacidad de tener propósitos es un rasgo fundamental también de la naturaleza —o, mejor, de la manera en que debemos acercarnos a la naturaleza—. Sus dos partes describen cómo la belleza y el conocimiento aportan pruebas a favor de los propósitos. Para Kant, la belleza es la pura capacidad de tener propósitos, la experiencia de la línea perfecta, el equilibrio, la armonía y la forma —en breve, la experiencia del diseño—. Donde encontramos la capacidad de tener propósitos sin otro fin que ella misma, sentimos placer estético. La capacidad de tener propósitos sin propósito nos proporciona placer al mostrarnos la cualidad que nos distingue reflejada en el mundo mismo. La ciencia demanda el postulado de que el mundo fue hecho no para satisfacer algunos propósitos, sino nuestros propósitos. Nada más podría explicar la maravilla de que sea un lugar que llegamos a conocer.

La *Crítica del juicio* da una definición de la capacidad de tener propósitos: la legalidad de lo contingente. Si el milagro de que nuestra facultad de conocer encaje con las leyes de la naturaleza queda explicado por el hecho de que una y otras comparten la capacidad de tener propósitos, entonces hay leyes en lugar de caos. La naturaleza debe ser vista como una obra de arte. Esto significa que debemos verla como el producto de un Creador consciente que es tan libre como lo somos nosotros. El arte mismo es el emblema de la libertad, en la naturaleza y fuera de ella. De esta manera, no sólo trocamos la disonancia por armonía; al parecer tenemos una versión irrebatible

[12] Para una defensa de esta postura, véase Neiman.

del argumento del diseño. Aunque había argüido que este argumento era inválido, Kant no pudo contenerse y lo llamó la única prueba de la existencia de Dios que impresiona al hombre de la calle lo mismo que al erudito; y está claro que siempre se sintió atraído por este planteamiento. Un mundo que constantemente causa placer al descubrir cómo está diseñado, que puede ser entendido sólo si suponemos que nuestro propio rasgo esencial corre por su corazón; un mundo así tiene que ser obra de un Diseñador benevolente. Pues nos ha dado un mundo donde el conflicto metafísico es mínimo, ya que sus piezas son perfectos reflejos unas de otras.

Kant sufrió para negar que éstos son llamados al conocimiento de todo aquello que, según había dicho en sus primeras obras, no podría ser conocido nunca. Más bien, repetía, son llamados acerca de nuestras propias capacidades. No revelan nada acerca de la estructura del mundo tal cual es. Ya sea investigando sus leyes cuando se hace ciencia, o disfrutando sus propiedades en el arte, no podemos dejar de ver que el mundo está lleno de propósitos —pero esto puede ser simplemente una declaración sobre la insuficiencia de los hombres—. El mundo mismo permanece ignoto. Kant repitió líneas semejantes veces suficientes para aburrirnos, y su repetición es indicio de una conciencia culpable. Aunque nadie trabajó más arduamente que Kant para mostrar que la pregunta de si el mundo está o no está hecho para nosotros no puede ser ni siquiera adecuadamente formulada, nadie parece haber estado más tentado a darle una respuesta positiva.

Para aminorar su propia tentación, Kant introdujo un homólogo al milagro: algunas formas de la catástrofe. La naturaleza nos da lo hermoso, pero también lo sublime, y esto último se encuentra transido de violencia. En el instantáneo restallar de un relámpago, en la erupción de un volcán experimentamos algo cercano a la belleza, pero es porque nos revela que, después de todo, el mundo *no* está hecho para nosotros. Juzgar hermosa la naturaleza significa sentir satisfacción: si yo hubiera hecho el mundo lo habría hecho justamente así. Juzgar sublime la naturaleza es estar consciente de que hay algo que rebasa todas las capacidades que alguna vez haya soñado: por más grandes que yo imagine mis poderes creativos, nunca serían

suficientes para hacer *eso*. Lo sublime no es meramente caótico; es abrumador. Los pueblos primitivos lo experimentan con horror y miedo. El sobrecogimiento que acompaña a lo sublime viene no sólo del sentimiento de que yo no podría haber creado algo tan abrumador como un relámpago, sino del pensamiento de que, mirándolo bien, no lo habría hecho así. La razón práctica no puede olvidar que lo sublime es siempre peligroso —una amenaza para nuestros propósitos—, por más espléndido que pueda a veces parecer. El mejor de todos los mundos posibles es un mundo no solamente sin terremotos; ni siquiera alberga una tormenta.

La noción kantiana de lo sublime, y su función como un signo en contra de la capacidad de tener propósitos, es profunda e importante. Su diferencia con las nociones románticas, que veían lo sublime como una forma exaltada de lo bello, merece una exploración mucho más amplia de la que puede hacerse aquí. Sin embargo, el recordatorio de Kant de que a veces el mundo se mueve en contra de nuestros propósitos es relativamente breve; lo sublime ocupa su atención durante veintiséis páginas. El resto de la *Crítica del juicio* es una meditación sobre la armonía. Que la armonía no es parte del mundo, sino parte de nuestra habilidad para aproximarnos al mundo es un punto que Kant repitió interminablemente. Pero su oscilación entre las expresiones de asombro ante el diseño que irradia de los rasgos del mundo, y las expresiones de culpabilidad ante su propio asombro es demasiado rauda y constante. Kant toma con una mano lo que acaba de dar con la otra tan frecuentemente que no podemos censurar a los románticos por sentirse algo mareados. Y mientras la titánica visión kantiana de lo humano puede impresionarlos con su atractivo, "la conciencia desdichada" difícilmente comienza a describir a alguien que en un momento puede robar el fuego, y fraguar su propio castigo en el siguiente. Es un talento que podría desgastarse. —*Dios crea como nosotros, y nosotros creamos como Él* (dicho en un susurro, y dicho muy de prisa). *El mundo fue hecho para nuestros propósitos, y nosotros para los del mundo*—. Pero ni siquiera podemos saber esto. Tampoco podemos ni siquiera conocer algo sin haberlo supuesto. (Hay culturas que evitan las formas positivas de aserción para evitar el mal de ojo. ¿La duda de Kant es meramente el resultado de preocupaciones

teóricas?) *El mundo es mi mundo, y enseguida, por supuesto, no lo es.* Ante todo este tormento, ¿por qué no desistir y llamarlo *hogar*?

Lo real y lo racional: Hegel y Marx

Hegel no dijo nunca que él fuera Dios. Eso se lo dejó a Kojeve, e incluso Kojeve admitió que se trataba de una locura (Kojeve, 120). Pero, mucho antes que Nietzsche, Hegel dijo que Dios había muerto. Y la lógica del proceso que lo llevó a declararlo parece hacer obligada la conclusión de que *alguien* debe reemplazar al Creador. Si la lógica en efecto impusiera semejante afirmación, la mayoría de la gente estaría tentada a repudiar la lógica, y aun la propia filosofía. Hegel se atribuyó el crédito de haber acabado con ellas. Kierkegaard pensó que quienquiera que soslaye la diferencia infinita que hay entre Dios y el hombre tiene que estar loco, o estar profiriendo una blasfemia: "Dios y el hombre son dos naturalezas separadas por una infinita diferencia cualitativa. Toda doctrina que pase por alto esta diferencia será humanamente insensata y, en el sentido divino, será una blasfemia" (Kierkegaard, 184). Quiero mostrar por qué Hegel ni está loco ni es blasfemo. Puede ser difícil comprender exactamente qué significa identificar el yo con Dios y con el mundo sin estar loco y sin cometer un sacrilegio. Pero el proceso que llevó a Hegel a intentarlo tiene sentido.

En primer lugar debemos reconocer que en verdad los identifica. Ni la dificultad de su lenguaje ni las exigencias del sentido común deberían hacernos pasar esto por alto.[13] En la filosofía de Hegel, el yo que conoce se convierte en Dios. Su *Fenomenología del espíritu*, que suele considerarse su obra capital, ha sido descrita como la autobiografía de Dios (Tucker, 45). Aun los ateos con frecuencia sienten recelo ante tanto sacrilegio. Pero dos consideraciones deberían evitar que

[13] Tucker tiene razón al rechazar lo que llama el argumento de mesura, que rehúsa aceptar que Hegel identifique a nadie en particular con el Absoluto, simplemente porque una conclusión semejante sería ridícula. Forster tiene un minucioso comentario sobre el rechazo de Hegel a la idea de que la filosofía y el sentido común deban compartir el mismo mundo.

rechacemos su identificación del yo con Dios. La primera es que cual sea la distancia que existe entre la naturaleza humana y la divina es una cuestión abierta. Kant, y la mayor parte de las formas de judaísmo, sostienen que esa distancia es infinita, y gran parte de la teología del siglo xx las sigue. Pero la respuesta no es una verdad manifiesta, y tanto el paganismo como el cristianismo la dejan abierta. Siglos de intentos cristianos para articular la Encarnación dejan esto en claro. El mismo cristianismo puede ser considerado como una meditación sobre la relación entre el hombre y Dios, un intento de entender las posibilidades y los peligros de que uno se convierta en el otro. Hegel escribió que el cristianismo traicionó sus orígenes judíos al separar demasiado radicalmente la naturaleza humana y la divina.[14] Puede considerarse que, más que rechazarla, la obra de Hegel continúa la tradición cristiana —no a pesar de su identificación del yo con Dios, sino precisamente por esto—.[15] La obra de Hegel exploró mejores caminos para que la naturaleza humana se hiciera divina, y para que pudiera realizarse la presencia de Dios en el ser que Él creó. No por nada lo creó a Su imagen. Las exploraciones de Hegel en estos rumbos pueden conducir a la herejía. Pero es una herejía similar al pelagianismo o a la de los albigenses: doctrinas que una Iglesia puede decidir condenar, pero no porque sean intromisiones totalmente ajenas.

Tampoco, en general, el impulso herético empieza como un impulso hacia la blasfemia. Lejos de expresar el deseo de atacar a Dios, en general lo mueve por el deseo de defenderlo.[16] El deseo de Hegel de tomar el lugar de Dios surgió naturalmente del deseo de Rousseau de justificar a Dios tomando el mal por nuestra cuenta. La sub-

[14] Véase Hegel 1. Fackenheim lo explica: "El acto redentor divino, entonces, debe unir al Señor trascendente de los judíos con la humanidad y la inmanencia de los dioses de Grecia. Para lograr esta unión Él no puede, como los dioses griegos, ser meramente *representado* como un ser humano [...] Desde el punto de vista cristiano los dioses griegos no eran demasiado antropomórficos, sino más bien, no lo bastante antropomórficos" (140).

[15] Roger Garaudy argumenta que la Encarnación le sirve a Hegel como el paradigma de la superación de todo dualismo —entre el hombre y Dios, lo histórico y lo contingente, y lo absoluto y lo necesario—, que es el propósito de su obra, como un todo. Véase Garaudy, 109 y ss.

[16] Este aserto ha sido espléndidamente expuesto por Odo Marquard en su "Idealismus und Theodizee", en Marquard, 1.

secuente desaparición de Dios podría haberse vaticinado a partir del *Emilio*, y explica por qué las autoridades estaban dispuestas a quemarlo. Pero mientras más seriamente tomemos la responsabilidad por el mal, mayores seremos. Lo que terminó como una manera de desplazar a Dios, comenzó como una forma de quitarle una carga. Si el resultado parece una locura, no hay nada en él fuera del método.

La identificación del yo con Dios que hace Hegel no es, pues, ni tan ajena a la tradición de Occidente ni tan blasfema como podría parecer. Pero ¿no es al menos anacrónica? Tomar en serio sus declaraciones sobre Dios, o sobre el Espíritu del Mundo, es difícil porque parecen completamente caducas. Kant ofreció razones metafísicas, morales y religiosas, todas juntas, para echar a Dios fuera de la filosofía. Tales razones fueron lo suficientemente convincentes como para llevar a Moses Mendelssohn, el especialista en Leibniz más importante de Alemania, a quejarse de que Kant lo hubiera despedazado todo. Los últimos años del siglo XVIII y los primeros del XIX vieron la separación definitiva de la filosofía y la teología como la consecuencia más importante de la revolución copernicana de Kant. Si algunas cuestiones filosóficas quedaban para ser tratadas por la filosofía, serían tratadas con cierto sentimiento de vergüenza. Sin embargo, Hegel escribiría que

> Dios tiene mayor papel en la filosofía moderna que en la antigua, porque comprender la contraposición absoluta entre el pensamiento y el ser es ahora el contenido principal (Hegel 7, 3:347).

Hegel apenas estaba al tanto de las conclusiones que otros sacaban de las reflexiones de Kant. Él las comprendía maravillosamente bien. Si Hegel pudo, a pesar de todo, rechazar las proscripciones de Kant y volver a Dios al discurso filosófico fue porque, paradójicamente, fue el primero en dar una formulación secular al problema del mal. Lo que se encuentra amenazado en el problema del mal, tal como Hegel lo reformuló, es la oposición absoluta del pensamiento y el ser, de lo racional y lo real. Kant se aproximó a la formulación de Hegel cuando describió la necesidad de una conexión sistemática entre la felicidad y la virtud, pero su lenguaje era todavía directamente teológico. Hegel soslayó las prohibiciones kantianas sobre la teología filosófica al volver a formular el problema del mal en términos metafísicos.

Su declaración de que su filosofía es una teodicea a menudo se soslaya por vergüenza. Pues, ¿qué haremos con un anacronismo que tiene *conciencia* de ser anacrónico? Su *Introducción a las Lecciones sobre la filosofía de la historia* es atrevida.

> Nuestra consideración es, por lo tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos. (En realidad, en ninguna parte hay mayor estímulo para tal conocimiento conciliador que en la historia universal [...] Esta reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo [...] mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que ese fin último (Hegel 5, 56-57 [43]).

Unas cuantas páginas después, Hegel pone en claro que no sólo está preparado para volver a Leibniz, sino ansioso de emularlo. La tarea de la filosofía es hacernos entender que el mundo real es tal como debe ser, y mostrar que nada puede frustrar los propósitos de Dios. La filosofía revela

> que Dios *tiene razón* siempre; es que la historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal. Comprender ésta es la tarea de la filosofía de la historia universal, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y que sólo aquello que es conforme a la idea tiene realidad [...] *el propósito de la filosofía es defender la realidad contra sus detractores* (Hegel 5, 78 [67]; las cursivas son mías).

Los estudiosos de Kant encontrarán el retorno de Hegel a Leibniz impresionantemente confiado. Su proclamación de que el mundo real es como debe ser se equipara con la afirmación de que este mundo es el mejor. Heine llamó a Hegel el Pangloss alemán. Pero ni siquiera Pangloss declaró que *solamente* lo ideal tiene realidad. Si la evidencia empírica proporcionada por hechos como Lisboa no acabó con tales afirmaciones, la metafísica de Kant debería haberlas aniquilado.

Pero el retorno de Hegel a lo caduco está basado en una idea de lo moderno. Kant veía el mundo como estructuralmente fallido, construido sobre una brecha entre lo que *es* y lo que *debería ser* que no admite sino los puentes más tambaleantes. Acusó a los filósofos anteriores de mala fe por negar dicha brecha, e insistió en dar a cada orilla el mismo peso. Para Kant, las demandas de la razón no son menos legítimas que las de la naturaleza. No hay razón para suponer que habrán de coincidir, y sí hay pruebas para mostrar con cuánta frecuencia no lo hacen. Para Hegel, la distancia infinita, basada en principios, en la que Kant insiste, entre lo que *es* y lo que *debe ser* es tan innecesaria como la distancia entre los hombres y Dios. No hay ninguna diferencia en la naturaleza de las cosas; cada una de ellas está creada. La brecha no es metafísica, sino producto de la historia. El sufrimiento de Kant se lo impuso él mismo, pues el dualismo que encontró en la estructura de la realidad podía ser superado. Hegel pensó que Kant expresaba la enajenación moderna. El dualismo entre el yo y la naturaleza que Kant subraya refleja el que existe entre el individuo y la comunidad, que a su vez refleja la ruptura entre la virtud y la felicidad misma. Todas estas divisiones sin duda son parte de nuestra experiencia actual del mundo, pero no están inscritas en él. Para Hegel estas disyuntivas presentaban problemas que debían ser resueltos, no razones para aceptar las desdichadas soluciones de Kant. En su disposición para aceptar como final lo que era el resultado de un proceso histórico, Kant, consideró Hegel, se estaba rindiendo demasiado pronto.

El siglo XVIII presenció el nacimiento de la moderna conciencia de la enajenación. Hegel inauguró el XIX ubicando la enajenación en la modernidad misma. Kant y Hegel diferían respecto a si la enajenación misma era algo nuevo, o si lo novedoso era únicamente la conciencia de ella. Si Hegel tenía razón, la enajenación es un producto moderno. La infelicidad que produce nos la imponemos nosotros mismos. Así, la cuestión pendiente es qué recurso moderno puede superarla. Para Hegel, la respuesta es la historia —lo mismo para su diagnóstico que para remediarla—. Su idea de que la historia es tanto la causa como la redención de nuestros sufrimientos debe mucho a Rousseau. Después de Hegel, los inventos modernos, de la economía a la biología, fueron propuestos para superar el sufrimiento en que Kant veía un producto de la irrevocable ruptura metafísica. Los pensadores del siglo XIX heredaron la confianza absoluta de Hegel en que la enajenación que corre a lo largo de nuestras vidas era un producto de la cultura moderna y, por consiguiente, podía ser superada por ella. Su confianza puede dar al siglo XIX un aire de jactanciosa autocomplacencia. En contra de ellos, Nietzsche habló de una herida metafísica que no puede ser sanada. Cuando escribió, en *Schopenhauer como educador*, que quienquiera que piense que los actos políticos son suficientes para ofrecer remedios merece ser un profesor de filosofía en una universidad alemana, probablemente estaba pensando en Hegel. Nietzsche consideró la confianza de sus contemporáneos en el progreso insoportablemente vulgar. Pero es fácil replicar que su discurso sobre heridas metafísicas simplemente proyecta dolores del crecimiento privados —que amenazan con volverse egoístas, aun decadentes si se consienten después de una cierta edad—. ¿Por qué el corazón del mundo tendría que estar irreparablemente roto?

Para Hegel, la falla que Kant consideró estructural era una expresión de la propia debilidad de Kant, una deficiencia del valor para pensar independientemente que Kant vio como la clave de la Ilustración. ¿Y si Kant no hubiera dividido el mundo en razón y naturaleza, y luego no le hubiera dado la supremacía a la razón? ¿Y si Kant no nos hubiera dicho que la razón es la facultad que compartimos con Dios? Deberíamos tener la osadía de deducir consecuencias. Hegel sostenía que no puede haber dos clases de razón y dos clases de espíritu, una divina y una humana, que sean completamente diferentes. Para él, la razón humana, la conciencia de su ser, es razón, un rasgo divino en lo humano (Hegel 6, 40). La lógica de Hegel dictó conclusiones que los nervios provincianos y pietistas de Kant no podían

soportar. Si la razón gobierna el mundo, dejemos que la razón gobierne el mundo. No debe quedar esto como un asunto de buenos deseos ni de imperativos esperanzados, sino de una fuerza determinante. El rechazo de Kant a superar la brecha entre la naturaleza y la razón fue peor que el rechazo a pensar hasta las últimas consecuencias. Para lo que está fuera de nosotros, significó renunciar a las esperanzas de influir en el mundo. El *debería ser* es totalmente ineficaz. Queda como la patética expresión de un deseo vacuo que marca sólo una conciencia culpable. Para lo que está dentro de nosotros, existe como un reproche. Ya que la ruptura entre la naturaleza y la razón ocurre lo mismo dentro que fuera del alma, el *debe ser* se convierte solamente en una forma de autocastigo. Kant definió la libertad como la obediencia a las leyes que uno se da. Para Hegel, esto sustituye los límites autoimpuestos por otros externos. ¿Qué esclavo glorificó sus propias cadenas con mayor convicción? No nos asombre que Kant no pudiera pasarla sin la esperanza del cielo.

Hegel quería traerlo de vuelta a la tierra. "La consideración filosófica no tiene otro designio que **eliminar lo contingente**" (Hegel 5, 43 [28]; las negritas son del original). Para Kant, si lo contingente era razonable es una cuestión de fe. Esto nos deja totalmente a la merced de la buena voluntad divina. La tercera *Crítica* recuerda el milagro de que la contingencia funciona como debe hacerlo, pero el último ensayo de Kant recuerda con cuánta frecuencia no lo hace. Kant había celebrado el buen éxito de la inducción recordándonos lo fortuito de los hallazgos de la ciencia. ¡Qué fortuna que de todo ese disparatado rimero de datos con tanta frecuencia elijamos lo que se amalgama para confirmar las leyes de la naturaleza! Pero Kant sabía cuántos accidentes son menos venturosos. Al insistir en que la acción moral depende de determinar la voluntad propia, no el mundo, aun cuando eso implique decir la verdad a un asesino, Kant insistía en cuántas consecuencias de nuestras acciones son determinadas por el azar. La demanda de Hegel de eliminar la contingencia estaba impulsada por el horror a casos como ése. La necesidad puede ser deprimente, pero la contingencia es trágica. Lo que Hegel describió como "tortura mental" es enteramente impersonal. Se alza lo mismo para el testigo de la historia que para su actor.

> Sin exageración retórica, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excelsas, o por lo menos, la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable, que ningún resultado compensador sería capaz de contrapesar (Hegel 5, 80-81 [68]).

¿Por qué Hegel cree que demostrar que el sufrimiento es necesario es una manera de evitarlo? Decirle a una persona que un acontecimiento horrible no podía haber sido diferente ofrece la más desnuda forma de consuelo. Cuando mucho, le ahorra la angustia de autoatormentarse acerca de lo que podría haber cambiado. Tal vez eliminar algo de angustia es mejor que no eliminarla en absoluto. Hegel aprovecha nuestra idea de que los acontecimientos trágicos son aún más trágicos cuando podían haber sido evitados con cambios triviales. (Después de todos sus esfuerzos para sortear la profecía, ¿cómo es que Edipo llega precisamente a esa encrucijada? ¿Y en ese preciso instante?) Pero Hegel está notoriamente menos preocupado por el dolor individual que por lo que él llamó el sufrimiento desinteresado. Dicho sufrimiento surge a partir de la conciencia de nuestra finitud (Hegel 3, 1:143). De hecho, no es la finitud misma lo que produce el dolor, sino la futilidad que resulta de ella. Recordemos el desasosiego que produce considerar nuestras opciones cuando estamos frente al asesino. Para Kant, somos enteramente libres: mentir o disimular, golpearlo, cerrar la puerta. Uno repasa algún número de opciones, rápidamente toma una decisión y actúa de acuerdo con ella. Ésta es una afirmación de la autodeterminación acorde con el sentido común. Pero el sentido común, y el propio Kant, pronto descubren que esto no es suficiente. Lo que uno quería era determinar no a uno mismo, sino el mundo; preservar la vida de nuestro amigo, no nuestra tranquilidad espiritual. El llamado de Kant a esta última era un llamado desde la desesperación. Así es como Hegel vio el imperativo categórico —cuando andaba de buenas—. Quería ser feliz, no simplemente libre.

Quienes encuentran problemática la noción de la necesidad de Hegel deberían regresar a la noción de la libertad de Kant. Pues He-

gel llegó a ella en un intento de evitar problemas que el sistema de Kant no podía evitar. Los ejemplos que Kant eligió para ilustrar nuestra libertad revelan, entre otras cosas, su propio sentido de la desolación. Kant pensó que era imposible dar una prueba de la libertad humana; en lugar de eso ofreció un experimento de pensamiento. La *Crítica de la razón práctica* considera a un hombre que confiesa que su deseo es irrefrenable cada vez que pasa por un burdel. A Kant le encanta diferir: si a ese hombre se le mostrara la horca donde será colgado un momento después de que haya satisfecho su deseo, encontrará que es bien capaz de resistir. Enseguida se nos pide que consideremos al mismo hombre, la misma horca, en otra ocasión. Nuestro héroe (pues ha llegado a serlo en potencia) debe decidir si debe rehusar no los encantos de una mujer de fácil virtud, sino las amenazas de un soberano injusto quien le ordena que escriba una carta condenando a muerte a un hombre inocente. Kant sostiene que aunque ninguno de nosotros sabe lo que haría en tal momento, cada uno de nosotros sabe lo que es posible: renunciar a provocar la muerte de otro aun al precio de la nuestra. En los casos ordinarios, todo otro deseo es secundario al deseo de la vida misma. Cuando afrontamos elecciones morales de esta clase, el deseo de ser decentes puede sobreponerse incluso a eso.

Kant consideraba tales ejemplos enormemente importantes. Según lo dijo, aun los hombres de negocios, las mujeres y los niños de diez años pueden entender su mensaje: nuestro dominio sobre nuestra propia buena voluntad es tan absoluto que iguala el poder del soberano más absoluto. Kant pensó que esto mostraba la realidad de la libertad. Para un hegeliano, con la misma certeza, muestra sus límites. Lo que queremos, desde luego, no es que el soberano nos envíe a la muerte, sino que no lo haga con un inocente. El hecho de que podamos elegir no acceder a los deseos del soberano es poco consuelo. Pues la opción no es la determinación del yo, sino su aniquilamiento. Si nuestro yo no puede influir en el mundo más allá de su propia desaparición, sin duda su libertad está hueca. El apego de Kant por los casos que oponen la vida a la muerte demuestra la profundidad de nuestra libertad al tiempo que subraya sus límites. El momentáneo sentimiento de poder que acompaña el advertir que la vida y la muerte están en nuestras manos debe ceder a la desesperación de advertir que, muy a menudo, nada más lo está. Si tales son los frutos de la libertad, no debe sorprendernos que Hegel tenga tan poco temor de la necesidad.

Los problemas de nuestra relativa indefensión ante la contingencia surgen lo mismo si estamos pensando en males morales que naturales. Pues los primeros son también un ejemplo de los segundos: nosotros somos una de las cosas que van mal en el mundo. La libertad, si se trata de la libertad universal, debe permitir el fracaso de los demás. Los filósofos posteriores con frecuencia olvidan que los mayores enemigos de la libertad de los hombres no eran metafísicos sino políticos. Aun los mayores metafísicos de la Ilustración estaban más preocupados por derrocar a soberanos injustos que por aportar pruebas sobre la sustancia. Mas, para Hegel, la autodeterminación política nunca podría ser suficiente. No se trata de sus opiniones políticas particulares, sino de su valoración del poder de la contingencia. Aquí se veía atrapado por la clase de caso que revela el asesino de Kant. El criminal a la puerta nos tiene en su poder tanto como nos tiene el soberano injusto, y es difícil imaginar qué acción política podría cambiar eso. Llamémoslo un loco, y veremos los ataques de locura como un suceso natural. Estamos de vuelta al terreno de los terremotos. Alimentemos fantasías sobre dominar el crimen o la locura por medio de alguna ciencia de la conducta humana por ser descubierta, y habremos eliminado la libertad.

No hay ninguna razón para insistir en el ejemplo de Kant; el lector puede elegir otro. Pero no debemos olvidar que su misma improbabilidad es totalmente moderna. La aleatoriedad de la vida y la muerte es el rasgo más destacado en los relatos de supervivencia en los regímenes totalitarios. Sobrevivir depende de sucesos tan accidentales que conspiran contra el mismo comportamiento racional. La contingencia difumina las líneas entre los males moral y natural que el siglo XVIII intentó trazar, porque es lo mismo microscópica que capaz de inundarlo todo. La fortuna puede convertir nuestros mejores esfuerzos para actuar moralmente en desplantes quijotescos. La voluntad de ser *efectivamente* morales es, pues, la voluntad de anularla. La contingencia debe ser totalmente eliminada. Esto puede hacer-

se con una lógica que no se detenga ante la certeza de que los sucesos contingentes son sencillamente necesarios. Cada *es* y cada *debe ser* han de ser idénticos.

Hegel fue uno de los más agudos lectores de filosofía, de su propia historia, y fue un lector perspicaz. Tenía razón al verse como heredero de Leibniz. Recordemos que Leibniz insistía en tres clases de mal: los males natural y moral se distinguían del mal metafísico, que él consideraba como la última fuente de los otros. El siglo XVIII abandonó la noción del mal metafísico y lo llamó finitud. Rousseau lo vio como una necesidad natural que encontramos sencillo aceptar. Nacemos y morimos, y en el intermedio nuestros poderes para controlar la naturaleza están severamente limitados. Éstos son aspectos de cualquier condición que podamos llamar humana. Distinguirlos de aquellos hechos que podemos modificar es de lo que, presumiblemente, se ocupa la sabiduría. Para mediados del siglo XVIII, la discusión estaba en gran medida reducida a la posibilidad de eliminar el mal natural (el sufrimiento), el mal moral (el pecado), y la dispareja conexión entre ellos. La medicina y la tecnología combatirían el primero; la pedagogía y las mejores condiciones económicas el segundo, y la justicia política se encargaría del tercero. Estas esperanzas del siglo XVIII fijaron las agendas hasta bien entrado el XIX. Con tanto por hacer de manifiesta utilidad, ¿por qué habría de resucitar Hegel la noción premoderna del mal metafísico?

Leibniz definió el mal metafísico como la imperfección de todas las cosas creadas, inteligentes o no, en virtud solamente de haber sido creadas. El hecho de que hayan sido creadas les confiere límites. Sólo Dios es infinito, y de ahí, perfecto y completo. Para Leibniz, esto plantea un problema del mal necesario. Los poskantianos pueden hallar difícil entenderlo sin el problema de la contingencia. Hemos visto que lo contingente causa estragos entre cualesquiera de las demandas de la razón. ¿Qué mejor tarea puede emprender la razón que superarlo? Porque lo contingente es infinito y lo invade todo, nuestra propia finitud no es simplemente un hecho que el sentido común deba aceptar. Es más bien una fuente de sufrimiento que la razón misma debe rechazar.

El combate de la razón con la contingencia es desalentador por

dos razones. Una es el alcance de la contingencia. La necesidad es necesaria no porque el fracaso sea tan grande. Más bien, la contingencia es irreprimible debido al número de accidentes que pueden destruir los mejores esfuerzos de la razón. El segundo motivo por el que el mal metafísico es inaceptable procede de la lógica de la explicación sola. Aceptar la imperfección es aceptar un mundo que no es como debe ser. ¿Por qué debería este mundo existir si hubiera otro mejor? Esta pregunta está engarzada en estructuras de pensamiento de las que la razón no puede escapar. Para Hegel, al igual que para Leibniz, eliminar la contingencia significa mostrar que, después de todo, este mundo es necesario. Significa mostrar que el mundo, como un todo, y todo lo que contiene, tiene propósitos. Tener propósitos quedó definido como la legalidad de lo contingente. Abrir cualquier puerta del mundo a la contingencia es abrirlo todo al caos; si una ley no es universal, en realidad no es una ley. Aceptar que el mundo en que vivimos no es el mejor es aceptar una ininteligibilidad esencial, que deja el entendimiento en la oscuridad.

El rechazo de Hegel a la finitud nos vuelve al problema del mal metafísico. Su negativa a aceptar que la finitud y la contingencia estructuran la condición humana fue orientada por la lógica, pero no limitada a la lógica. Ahora bien, nosotros en realidad no podemos ser infinitos, así como no podemos ser inmortales, pero podemos ser parte de algo que es ambas cosas. Así, Hegel completó el llamado a la historia que comenzó con Rousseau. Rousseau introdujo la idea de que la misma historia que nos condena podría ser lo único que nos redima. Su idea de que la humanidad no es inmutable, sino que está sujeta a una evolución era también la idea de que en la historia es posible encontrar una respuesta al problema del mal. Hegel quería mostrar que lo posible es real.

Aun Kant sabía que la mera posibilidad no podría mantenernos en marcha por siempre. Había tomado un acontecimiento histórico concreto —la admiración de espectadores neutrales por la Revolución francesa— como la señal que necesitamos para saber que en realidad el progreso ocurre. Hegel quería algo más que señales. La idea de la historia real, y de tanta observación como hiciera falta para darle contenido, fue su clave para encontrar categorías menos abstractas

que las de Leibniz. Si la historia es una historia de progreso, contendrá su propio remedio. El (todavía no lo suficiente) supuesto se convirtió en la negación permanente del supuesto. Esto anula las apariencias sin necesidad de acudir a algo trascendente. La derrota de los males presentes es lenta, pero es inmanente. Pues no necesitamos invocar otra realidad para lograrla. Superar los males es parte del proceso evidente en la historia misma.

Aquí el lector debería negarse a cooperar. ¿Qué es evidente en la afirmación de que la historia progresa que pruebe la bondad del mundo? No nos hacen falta los acontecimientos del siglo xx, ni ninguno de sus observadores, para darnos una pausa. Bayle y Voltaire, Rousseau y Kant muestran que las dudas sobre el progreso de la historia se han presentado en cuanto alguien comienza a preguntarse por ellas. Dicho con más fuerza: es la historia misma lo que presenta el problema. La certeza de Hegel de que la historia ofrece la solución debe dejarnos sorprendidos.

Su exposición inicial parece tan luminosa que lo único que puede provocar es un asombro mayor.

> Si se admite, pues, que la Providencia se revela en estos objetos y materias ¿Por qué no en la historia universal? ¿Parecerá esta materia acaso demasiado amplia? [...] En la planta y en el insecto es la misma que en los destinos de pueblos e imperios enteros. Y no debemos considerar a Dios como demasiado débil para emplear su sabiduría en cosas grandes. Por otra parte la naturaleza es un escenario de orden inferior al de la historia universal. La naturaleza es el campo donde la idea divina existe en el elemento de lo que carece de concepto. En lo espiritual está en cambio en su propio terreno, y aquí justamente es donde ha de ser cognoscible. Armados con el concepto de la razón, no debemos atemorizarnos ante ninguna materia (Hegel 5, 52 [38]).

¿Dónde obtuvo Hegel su confianza en el poder de la razón que recomienda para armarnos con ella? En este pasaje, Hegel acude al argumento del diseño, pero fue precisamente lo inadecuado del argumento del diseño lo que puso a la razón en tela de juicio. En sus comienzos, el siglo xviii aprovechó los descubrimientos de la ciencia

moderna como una prueba de que el argumento del diseño era verdad. Durante un tiempo, la buena voluntad de Alfonso al ponerlo en duda pudo ser vista como una consecuencia de la ignorancia medieval. A mediados de aquel siglo parecía un heraldo del terror moderno. Para Voltaire, el terremoto de Lisboa era una prueba de que aun en la naturaleza el diseño del mundo requería ser mejorado, y otros escépticos podían añadir arietes conceptuales a los que ofrecía la realidad. Pero una catástrofe, por abrumadora que fuese, y la especulación, por brillante que fuera, eran menos amenazantes para el argumento del diseño que la evidencia de la historia. La historia del hombre sirvió siempre como un claro reproche. Las maravillas de la naturaleza podían atestiguar la sabiduría y la bondad de Dios; la creatura que Él diseñó a Su imagen y semejanza, no. Contemplar la deplorable relación de los hechos humanos en la historia dejaba la bondad y la sabiduría de Dios sujetas a un doble cuestionamiento. Rousseau fue lo mejor que la Ilustración ofreció por el camino de la esperanza. Pero sus intentos ambivalentes de trazar formas en las que lo humano es bueno intrínsecamente, y puede llegar a ser mejor, eran, en el mejor de los casos, razones para una confianza cautelosa.

Incluyamos a Hegel con la declaración de que, si las maravillas de la naturaleza revelan las obras de la razón, ¡cuánto más lo hacen las glorias de las acciones humanas! Las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* incluso citan los Evangelios para recordar que Jesús desdeñaba las aves del cielo ante la "superioridad divina" de lo humano. La idea de que la historia tiene un significado, de una u otra manera, vino a servir al siglo xix del mismo modo en que la noción de que hay un orden en la naturaleza sirvió al xviii. Lo primero parecerá mucho menos plausible que lo segundo, pero Hegel tiene varias razones para confiar en la declaración misma que requería defensa. El brillante aplomo que haría de Prometeo el emblema del siglo xix se reflejó en todo, de la Revolución francesa al pensamiento final de las críticas de Kant, donde la libertad del hombre es el propósito del universo. (La oración fúnebre de Schelling para Kant las llamó expresiones de un espíritu único.) La negación del pecado original que hizo tan molesta la obra de Rousseau pronto se dio por sentada. El siglo xix se inauguró con un optimismo que el siglo xviii no tuvo jamás.

Así pues, Hegel tenía razón para estar contento, pero, a pesar de todo, no estaba ciego. Fue él quien describió la historia como un matadero. Utilizar la historia para revelar los efectos de la razón en el mundo, y no su fracaso total, requería hallar sentido en el propio mal. Por eso la lucha entre el esclavo y el amo en su *Fenomenología del espíritu* es un paradigma del proceso que él advirtió en la historia como un todo. Sus especulaciones posteriores sobre el desarrollo del Espíritu del Mundo, y el papel que los grandes hombres y sus sufrimientos desempeñaban en él están presentes en dicho paradigma. La dialéctica esclavo/amo no se encuentra presente meramente en el principio de la historia; da forma a la estructura de la explicación histórica. Afirma que la descripción de Bayle de la historia como una relación de crímenes y desdichas era apenas superficial. Bayle no había mirado de cerca. Donde él veía sólo derramamiento de sangre, Hegel encontró sentido.

Su descripción del primer acontecimiento histórico es tan grande como espeluznante. La descripción es tan escasa que permanece en la memoria con la austeridad de un desierto. Dos hombres se encuentran y, como suelen hacer los hombres, comienzan a pelear. Para pensadores como Hobbes, tal combate es una expresión de la cruda lucha por el poder, sin propósito, meta ni finalidad. Puede ser suprimida pero no comprendida, pues no hay nada profundo que comprender. Para Hegel, es el principio de la comprensión misma. Cada uno quiere expresar no la fuerza sino el espíritu. Al través de la voluntad de entregar la vida, cada hombre manifiesta su desdén por la materia del cuerpo y la contingencia de la muerte. Al través del deseo de forzar al otro a rendirse, cada hombre expresa su deseo de ser visto como una persona, no como una cosa. El reconocimiento del otro es esencial para la conciencia de uno mismo. Donde Rousseau veía vanidad, y la consecuente enajenación, Hegel vio la necesaria condición de la identidad. Nuestra necesidad de ser reconocidos por los otros es tan crucial para nuestra conciencia de ser que estamos dispuestos a arriesgar la vida para alcanzarlo.

Alguien flaquea. Quien decidió que el reconocimiento del otro no valía la pena para jugarse la vida será esclavizado por quien fue suficientemente noble como para jugarse la vida por una bagatela

de la esfera del espíritu. Después de todo, esto es lo que hacen los aristócratas. Pero, ahora los ardides de la historia se vuelven cosa seria. Si la batalla fue necesaria para la realización personal, aún más lo fue la derrota. El amo está descontento. Una vez que ha cumplido con su única función no tiene nada más que hacer. Toda su vida como protagonista se extinguió en un momento de gloria prefeudal. Peor aún, parece ser un perfecto fracaso, pues el reconocimiento por el que arriesgó la vida tiene validez solamente si se trata del reconocimiento de un par. Al admitir su derrota, el esclavo evitará concederlo, pues en tanto que un ser subordinado, no puede dar al amo lo que el amo anhela. El esclavo puede estar tranquilo, pues no se trata de desobediencia sino de dialéctica. Su triunfo ocurrirá un poco después y será algo más sutil: eso es lo que significa la civilización. El esclavo es obligado a trabajar. Al hacerlo emplea su conciencia para dar forma a la simple materia —la viva imagen de Dios mismo—. La pereza del amo no simplemente lo aburre, sino lo hace caduco, como esos dioses cuyo trueno fue robado. Lo que mueve al mundo es algo más.

Una buena teodicea hace que todo el mundo sienta que sus problemas fueron justificados. El amo tiene sus quince minutos en primer plano, y después se consuela sabiendo que el eclipse subsecuente es resultado no de una falla en su representación, sino de la estructura misma del reconocimiento. El esclavo puede volverse orgulloso y, si quiere, puede vengarse, sabedor de que él conduce la historia del mundo. Ya que el trabajo cada vez más refinado es una forma de actividad de mayor calidad que pelear, él se encuentra más cerca del espíritu y del poder que reflejan al Creador, que el amo que lo sojuzgó. El Espíritu del Mundo puede estar consciente de que el diseño que creó era la mejor manera de impulsar la historia hacia adelante con la combinación adecuada de libertad y necesidad. Y al contemplar tales diseños, el resto de nosotros puede sentirse en casa en el mundo. Los que parecían ser dos brutos enloquecidos resultaron ser el principio de la conciencia. Hegel encontró sentido y necesidad donde no parecía haber uno ni otra. Si esto era así en la alborada de la historia, ¿por qué no sería lo mismo en cualquier otro momento?

La *Fenomenología* describe el desarrollo de la conciencia humana

como un proceso natural de desarrollo. Su estructura se hallaba influida lo mismo por el *Emilio* que por la novela de la educación, la *Bildungsroman*, el descubrimiento literario de la juventud de Hegel. Pero la *Bildungsroman* misma es una manera de estructurar la experiencia de la sabiduría popular: al través de una u otra serie de pruebas, uno descubre la verdad acerca de uno mismo y del mundo. Como un instrumento de aprendizaje, el dolor tiene un valor irreemplazable. A diferencia de pensadores posteriores que consideraban la vida como una novela, Hegel aún se preocupaba por la moraleja del cuento —una expresión que nosotros hemos virtualmente descartado—. Para Hegel estaba claro que la historia debería tener un final. Él lo veía en el progresivo desenvolvimiento de la libertad humana. Puede parecer irónico que el avance hacia la libertad deba ser absolutamente necesario. Pero no es más paradójico que cualquier otro rasgo del esfuerzo para pensar al través de la combinación de necesidad y contingencia que ocupó a Hegel a lo largo de toda su obra.

La idea de que el desarrollo de un individuo es un reflejo del desarrollo de la humanidad puede seguirse en Rousseau (quien estaba muy consciente de que difícilmente la educación hará daño, en la especie ni en los individuos). Lessing explicó con detalle las conexiones entre educación y progreso. Kant las dio por sentado en forma tan absoluta que su obra abunda en referencias al crecimiento del niño hacia la madurez como un paradigma del desarrollo humano como un todo. Sus metáforas con frecuencia son tan torpes como un niño que se tropieza y da forma a la más célebre de esas referencias en "¿Qué es la Ilustración?"[17] La versión de Hegel es mucho más matizada. Pero también él trabaja a partir de la idea, implícita en la no-

[17] "Aquellos tutores, que se han hecho cargo tan bondadosamente de la supervisión, se cuidan muy bien de que el paso hacia la mayoría de edad sea tenido, además de por molesto, también por muy peligroso por la gran mayoría de los hombres (y por todo el bello sexo). Después de entorpecer a su manso y prevenir con cuidado que estas pacíficas criaturas se atrevan a dar un paso fuera del camino rodado en que se las ha encerrado, les muestran el peligro que les amenazaría si trataran de ir solas. Sin embargo, este peligro no es tan grande, pues al final aprenderían a caminar después de algunas caídas; pero un ejemplo de esta índole intimida y, por lo común, escarmienta para futuros intentos" (Kant 4, 63-64 [A482]).

ción misma de la Ilustración, de que en su mayor parte el dolor es sobre todo el dolor del crecimiento, y de que la madurez, a final de cuentas, lo hace valer la pena. Se trata de dos declaraciones separadas. Uno puede querer sostener la madurez como su meta y negar que haga falta el dolor para alcanzarla. Pero, a menos que uno sea especialmente infortunado o propenso a confundirse, el crecimiento trae consigo el progreso, en la conciencia tanto como en la libertad. El desarrollo personal es una metáfora natural para el desarrollo de la humanidad en su conjunto.

Cuando menos tan seguramente como puede decirse de una metáfora teológica, ésta es el origen de la idea de que el futuro será mejor que el pasado. Eso es lo que les decimos a nuestros niños cuando están en problemas. (Entenderás cómo funciona el mundo, serás más capaz de actuar cuando no funcione.) Es una idea tan antigua, cuando menos, como la de la Caída —que tanto Hegel como Kant sostuvieron como necesaria para el surgimiento de la humanidad misma—. Benjamin habría llamado a esto un mesianismo en declive, pero no se trata del resultado de ninguna forma de mesianismo en particular. El mesianismo mismo es, más bien, un intento de dar una forma particular a la esperanza.

Para Hegel, la idea del progreso era heredera de la noción de la Providencia. Las relaciones entre estas dos ideas han sido muy debatidas. Volveré a esta controversia en el capítulo IV. Una clara similitud es que ambas fueron inventadas no simplemente para explicar las apariencias, sino para retarlas. Ambas proponen un orden en contra de la confusión que la experiencia presenta. La experiencia ofrece crímenes y desgracias. El progreso y la Providencia intentan ir detrás (y antes, y después) de unos y otras. Las apariencias mismas no son nunca decisivas —en la fe ni en la filosofía—. Tanto el progreso como la Providencia son interpretados ante evidencias que parecen refutarlos. Las evidencias en su contra no es lo que está en discusión, pues nada es más sencillo de ofrecer.

Saber esto no puede evitar que alguna clase de evidencia nos pare en seco. Incluso el acontecimiento histórico mismo que la Ilustración juzgó redentor (la Revolución francesa, para Kant, o su extensión en la batalla de Jena, para Hegel) ofrece material para la duda. Cuan-

do se pregunte si la Revolución francesa significó un avance, muchos dirán como Chou En-lai: es demasiado pronto para saberlo. Y aunque decidamos que la Revolución valió la pena, cada tercer acontecimiento decisivo parece ser mucho peor. Algunas interpretaciones recientes sostienen que esta objeción es resultado de lecturas ingenuas de Hegel. Su aserto de que la historia moderna de Occidente llevó a aspiraciones de libertad colectivas no equivale aún a decir que las hayamos satisfecho, y todavía menos que hayamos alcanzado un estado libre de opresión y de mal.[18] Podemos encontrar señales de progreso hegelianas en la subsecuente historia de Occidente. La abolición de la esclavitud, que Hegel no alcanzó a ver, y la demanda de igualdad entre los géneros, que ni siquiera empezó a imaginar, pueden ambas ser vistas como una confirmación de las declaraciones de Hegel sobre la libertad. Asimismo numerosos ataques contra el eurocentrismo —para nada hegelianos—. Y la abolición de la tortura en público representa un avance que no contradicen todos los horrores de la historia del siglo xx. Foucault afirmaba que los sustitutos modernos de la tortura son formas de dominación más sutiles. Pero el hecho de que apenas podamos soportar la descripción de escenas que hace unos pocos siglos habríamos llevado a ver a nuestros hijos señala un avance en la conciencia de los hombres que parece difícil echar atrás.

Un hegeliano resuelto puede encontrar signos de progreso en el sistema mismo de Hegel. La idea de que la modernidad crea su propia fuente de infelicidad pero puede también ofrecerle remedio, es nueva y progresista. Como lo es la idea de que una conciencia despierta es un bien por ella misma. Una y otra pueden rastrearse hasta Rousseau. Aunque la ambivalencia profunda de Rousseau hacia la idea misma de la modernidad hace de su obra un preludio a lo moderno. Rousseau no podía nunca decidir si debía o no ser nostálgico. Hegel lo tenía claro. La capacidad de valorar lo moderno es en ella misma moderna, progresista y benéfica, pues volverse atrás no es una opción.

Así pues, hay más señales para sostener las declaraciones de progreso de lo que parece a primera vista. De acuerdo con nuestras simpatías políticas, subrayaremos rasgos diversos de la vida moderna para apoyarlas (o negarlas). Pero sea lo que fuere lo que aprovechemos, permanecerá como una mera señal. El impulso de afirmar que la historia tiene progresos no es exactamente una manera de ir chiflando en lo oscuro para sentirnos seguros. Pero, al igual que las declaraciones sobre la Providencia, surge menos de lo que se cree que de lo que se duda. Las apariencias apuntan no hacia la presencia de Dios en los asuntos humanos, sino hacia Su inexplicable ausencia; no hacia el progreso en la historia, sino hacia lo que parece su declinación —o, en el mejor de los casos, una serie infinita de ciclos sin sentido—. Para ver esto no hace falta lo moderno. Se ha argüido que la idea de la Providencia fue inventada para afrontar la primera gran catástrofe en la historia de los judíos. Sometidos al exilio, los profetas buscaron una explicación que dejara intacta la pretensión de su pueblo de haber sido elegido.[19] Sin embargo, esto parece demasiado concreto, mientras el impulso es tan natural que se encuentra a lo largo de toda la Biblia, a partir de libros muy anteriores. Los amigos de Job, por ejemplo, tuvieron que arrostrar hechos tan abrumadores que no encontraron mejor forma de defenderse que negarlos, con el argumento de que la aparente injusticia es un signo de la sabiduría de Dios. Poner de cabeza las pruebas es un movimiento audaz, pero no *naïf*.

Tomar precisamente lo que parecía ser el problema como una prueba de su solución última no es, por consiguiente, una idea nueva. Probarla llevaría a la finalidad que Hegel señala al conocimiento:

> El propósito del conocimiento es despojar al mundo objetivo, que se alza frente a nosotros, de toda su extrañeza para que, como se dice, podamos sentirnos en casa en él (Hegel 3,335).

Encontrarnos en el mundo como en casa parece un propósito tan irrecusable que resulta casi plausible. El único problema es de precio: ¿a qué demandas sobre el mundo hace falta renunciar para que nos

[18] Véase, en especial, Pippin 1 y Pippin 2.

[19] Véase Loewith.

sintamos en él como en casa? El problema no es determinado por la elección de medios que hace Hegel; está implícito en su propio fin: "*La filosofía debería ayudarnos a comprender que el mundo real es como debe ser*" (Hegel 5, 66 [43]; las cursivas son mías). Si uno se propone justificar el sufrimiento, al final se verá que uno ha justificado el sufrimiento. Y entonces uno queda con consecuencias que Hegel estaba deseoso de obtener:

> No podemos dejar de advertir cómo todo lo que es más delicado y noble en la historia del mundo es inmolado en su altar. La razón no puede detenerse para considerar las injurias que sufren los individuos, pues los fines particulares están sumergidos en el fin universal (Hegel 5, 43).

El debate sobre la identificación que hizo Hegel de la razón y la realidad no puede ser tratado aquí como es debido, pero espero haber ofrecido indicios suficientes para entender por qué Hegel insistió en ello. La afirmación de que lo real es racional no es, en particular, una confusión caprichosa del *es* y el *debe ser*; es una demanda. Para Hegel, que Kant los separara era un acto tímido, ingenuo y a final de cuentas vacío. La intención de Hegel no era idealizar la realidad existente, sino llevar al cabo lo que Kant había dejado como meramente ideal. Por compleja que haya sido la exposición de Hegel sobre lo real y lo racional, las opciones que quedan abiertas son pocas. Un comentarista lo resume:

> El célebre *dictum* de Hegel [lo real = lo racional] no [...] deifica escandalosamente el poder desnudo: "lo actual" no es todos y cada uno de los hechos que existen (lo que incluiría lo irracional, lo contingente y el mal), sino, más bien, los hechos que existen en tanto que manifiesten la racionalidad. Pero entonces, ¿no es el *dictum* de Hegel rescatado del escándalo al costo de quedar reducido a una inocua tautología? En el fondo, es porque no logra ver una tercera opción por lo que el influyente *Hegel und seine Zeit*, de Rudolf Haym, elige la primera opción y acusa a Hegel de consagrar el orden existente (Fackenheim, 208).

La historia parecía un vehículo no para equiparar lo real y lo racional, sino para superar enteramente la cuestión. Si la historia es progresiva, constituye por lo tanto una negación constante de la realidad —no al través de algo trascendente, sino mediante la ocurrencia de más realidad—. Declarar que la historia revela su propio significado es, por supuesto, negar que la historia es simplemente un suceso tras otro. En la práctica, la realidad presente será negada por lo que suceda enseguida. Las opciones para interpretar estos hechos parecen bastante limitadas. Si llamar a lo que suceda lo correcto, no monta lo suficiente para glorificarlo, entonces llamarlo lo correcto resulta vacuo.

Hay otra opción, aunque pocos estarían dispuestos a tomarla. Esto sería declarar que la filosofía de Hegel implica el fin de lo humano mismo. Kojeve estaba dispuesto a tragarse esta consecuencia con algo semejante al placer (159). La aniquilación de lo humano es una manera de permanecer de acuerdo con las demandas de la lógica de Hegel. Pues muchos consideran el rechazo a aceptar lo dado como dado —la capacidad de hacer demandas a la realidad— como algo constitutivo de ser humano. Esto da a la obra de Kant la atmósfera atormentada que la distingue. Ser humano significa esforzarse por hacer realidad un mundo tan perfecto que su realización nos anularía. El mejor de todos los mundos posibles es uno que jamás podríamos habitar. Mostrar que la brecha entre lo que *debe ser* y lo que *es* se va lentamente cerrando al través del proceso de la historia es imaginar un mundo en el que las características que consideramos como más humanas llegan a ser superfluas y desaparecen junto con otros anacronismos.

Hegel es acusado con mayor frecuencia de glorificar las relaciones de poder existentes. Si esta opción produce una lectura de Hegel mas aceptable, pocos la encontrarán como una posición política preferible. Hegel dijo que la ecuación entre lo racional y lo real era la convicción ante la cual el hombre común y el filósofo tendrían simplemente que tomar partido (Hegel 4, 10). Arendt describió sucintamente la alternativa que afrontan cuando toman partido:

> A partir de Hegel y Marx, estas cuestiones han sido tratadas desde la perspectiva de la historia y suponiendo que existe lo que puede

> llamarse progreso en la raza humana. A final de cuentas, quedaremos ante la única opción que hay en estos asuntos; podemos decir con Hegel: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* [La historia del mundo es el juzgado del mundo], y dejar el juicio último al éxito, o podemos mantener, con Kant, la autonomía de las mentes de los hombres y su posible independencia de las cosas como son o han nacido (Arendt 4, 216).

La declaración de Arendt expresa su vitalicio convencimiento antihegeliano de que la alternativa de Hegel nos resigna al triunfo de las cosas tal como son. Ella nunca tomó en serio el argumento de Hegel de que la alternativa de Kant parece resignarnos al simple fracaso. Al optar por la trascendencia, Kant comenzó por abandonar la esperanza de que las ideas puedan ser realizadas. ¿Está Hegel resignado a la realidad, o lo está Kant a su mera crítica? Podemos imaginar el enfrentamiento: *Tu trascendencia está vacía. —Tu inmanencia está ciega.* Sólo una intuición intelectual podría realizar directamente lo meramente ideal. Pero tal intuición no puede ser concebida, mucho menos utilizada por nosotros. A final de cuentas, difícilmente importa, pues la cuestión de si el actor es el Espíritu del Mundo o el yo ha desaparecido en la disputa. Queda muy poca acción. Nos hemos quedado con un debate sobre quién estaba más necesitado de consuelo: Hegel por los fracasos de la realidad dada, o Kant por la impotencia de la protesta. Aun sin Marx, cada uno estaba poniendo al otro de cabeza. Si esto no es una antinomia, es difícil encontrar una manera de salir de ello.

Asentar algo breve y sensato sobre Marx no es menos desalentador que hacerlo sobre cualquier otro gran filósofo, entre otras cosas porque los debates eruditos no son menos voluminosos en su caso que en los de otros. Aunque Marx lo hizo más sencillo al dejar el mejor resumen de su propia manera de ver el problema del mal. "Hasta ahora los filósofos han interpretado el mundo. El punto, sin embargo, es cambiarlo." Hegel estaba consciente de que su sistema era una forma refinada de teodicea. Marx nos hizo ver que esto podía ser una razón para rechazarlo. Todos los sesudos debates de los herederos de Hegel

eran simplemente opiato en el salón: justificaciones que arrullaban a los intelectuales para que aceptaran la realidad dada en lugar de fraguar un plan para cambiarla.

Es bastante común describir el marxismo como una religión, o atacarlo como el dios que fracasó. Como la mayor parte de las vulgarizaciones, hay algo de verdad en esto. Pero reconocer elementos religiosos en la visión de Marx no equivale a oponerla a la filosofía. A menudo se sugiere que el marxismo nació del desencanto ante el fracaso de la religión para satisfacer la aspiración de los hombres a ser redimidos. Se dice que la filosofía, en contraste, busca la verdad por la verdad misma. Se asegura, además, que el marxismo se sostiene con la tenacidad y el menosprecio por las pruebas que caracterizan a la fe religiosa, mientras la filosofía es mesurada, racional, y sensible a la evidencia. Algunos sostienen que el territorio de Marx está próximo al de la religión, lo que explica su rechazo a cubrir lo que la filosofía debería comentar. En particular, a menudo se destaca que aunque el tono de Marx transmite una constante indignación moral, él no tiene ninguna filosofía moral en ningún sentido habitual —no hay definiciones del derecho ni la justicia, no hay intentos de establecer fundamentos morales en general ni de argüir por la rectitud de ninguna acción en particular—. De manera que su fervor es el de un profeta o el de un predicador, no el de un filósofo moral.[20]

Todas estas acusaciones asumen una apariencia diferente si colocamos a Marx donde él mismo se colocó, en el medio de los intentos de explicar el mal. Llamarlo teología filosófica es aceptable en tanto que uno recuerde que el propio Marx estaba al tanto de que la teología filosófica estaba pasada de moda. Describir el marxismo como el dios que fracasó puede ser una manera de suprimir la más simple de las percepciones de Marx, pues implica que la disposición de Marx para sustituir la acción divina por la humana no era consciente. En tal caso, su buena voluntad para asumir posiciones que podían ser aventuradas, cuando más, en lo teológico, sería una mezcla de bravuconería y descuido. Pero —para arriesgar la inversión

[20] Dos excepciones excelentes, que leen a Marx a la luz de los debates filosóficos tradicionales sobre el problema del mal, son Tucker y Gunneman.

retórica que tanto le gustaba—, el marxismo no puede ser descrito como el dios que fracasó sin primero reconocer el punto de Marx: el propio fracaso de Dios es el punto de arranque para la historia de la filosofía.

Catalogar ese fracaso es un asunto empírico del que se ocupará el capítulo siguiente. Marx pertenece a la tradición teodicéica del presente capítulo, a pesar de sus ataques inmisericordes contra la teodicea, porque el fracaso de Dios fue simplemente su punto de partida. Como otros racionalistas, Marx ofreció tanto una explicación de ese fracaso como una propuesta para evitarlo. Con mayor exactitud, pensó que la filosofía anterior era una doble expresión de fracaso. Después de haber creado ídolos para hacerlos responsables de la miseria de los hombres, se desgastó creándoles excusas. Por esa razón, incluso los más radicales entre los jóvenes hegelianos olvidaban el punto en sus discusiones sobre las relaciones entre lo humano y Dios. Marx decidió dedicarse a resolver el problema antes que a explicarlo; no debería oscurecer su muy clara visión de su estructura y origen, que ahora parece tan simple que es fácil ignorarlo. Si su rechazo de la filosofía fue simple, su lectura de la filosofía fue profunda. Marx entendió qué estaba dejando atrás.

Más que cualquiera que no sea Nietzsche, Marx percibió la red que une la filosofía con la teología. Las críticas kantianas no pueden despedazarla, en tanto que tales críticas sean sólo ejercicios intelectuales. Los meros argumentos no pueden cumplir las necesidades que hallaron su expresión en la teodicea. El Dios que Kant nos prohibió mencionar casi seguramente se encuentra entre bambalinas. Pues el idealismo trascendental jamás transformó la realidad que nos hizo anhelar que pudiéramos trascenderla. Tal vez las prohibiciones de Kant sólo agravaron el problema: mientras más desesperanzadamente elusivo sea el objeto, más intenso será el anhelo de alcanzarlo. Hegel intentó rasgar el velo que Kant había puesto y demandó que la filosofía arrostrara la relación entre los seres humanos y Dios. Marx arguyó que su osadía no iba más allá del pensamiento. Así, Marx escribió que la crítica de la religión constituye la primera premisa de toda crítica.

Religión, para Marx, es un concepto muy amplio:

> La religión es la teoría general de este mundo, su enciclopedia, su lógica popular, su *point d'honneur* espiritual, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, y el campo general para la consumación y la justificación de este mundo [...] la miseria religiosa es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por otra, una protesta contra ella. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, tal como es el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo (Marx, 115).

Hay mucho que decir en alabanza del opio. La religión no aparece como un engaño ni como un narcótico, sino como cabeza, corazón y espíritu. Es filosofía aplicada, la expresión popular y viva de una única necesidad humana. Marx creía que era la conciencia de la trascendencia que brota de una necesidad *real*. El sufrimiento sin sentido es inaceptable; así que tanto la filosofía como la religión ponen manos a la obra para darle un sentido.

Algunas descripciones de este proceso parecen estar conspirando. Ya que el sufrimiento sin explicación amenaza con arruinar el orden establecido, a quienes están interesados en mantenerlo más les vale hallar pronto una explicación: "Una teodicea justifica la felicidad de los poderosos y el sufrimiento de los desamparados" (Gunneman, 43). Así, la teodicea deja a cada grupo en el lugar que está acostumbrado a ocupar. Pero es importante hacer ver que Marx sostiene que este proceso actúa de manera tan natural que ni siquiera le hace falta una intención. Una versión del proceso es cruda y compleja: la gente que sufre encuentra un refugio en la religión, y se vuelve hacia la filosofía cuando la religión comienza a parecer ilegítima. Es un cuadro que hallaremos plasmado en la joroba de Walter Benjamin: tras la filosofía de la historia marxista yace un añejo fantasma religioso que no puede ser percibido a simple vista. Este cuadro asume una discontinuidad entre la filosofía y la teología mayor de lo que hemos sido capaces de definir. Un cuadro más nublado y más sencillo hace mayor justicia a los hechos. La religión, lo mismo que la filosofía, pueden dar sentido al sufrimiento al distinguir el mal natural del moral, y al repartir la responsabilidad según corresponda. Del lamento de los oprimidos al sistema de Hegel hay un incremento en la abstrac-

ción, pero uno y otro oscurecen nuestras necesidades reales. Tanto la religión como la filosofía disimulan nuestra verdadera tarea: hacernos cargo de la responsabilidad del mundo, más que ocuparnos de explicarlo; transformarlo antes que soportarlo. La continuidad en las tareas de la religión y la filosofía parecía tan evidente que Engels pudo escribir:

> Hasta ahora la cuestión siempre ha sido: ¿Qué es Dios? —y la filosofía alemana lo ha resuelto como sigue: Dios es el hombre. Una vez asida esta verdad, el hombre debe arreglar el mundo de una manera verdaderamente humana, de acuerdo con las exigencias de su naturaleza —y entonces el enigma de nuestro tiempo será resuelto por el hombre (Citado por Tucker, 73).

Engels expresó lo que creía la mayoría de los hegelianos que quedaban. Dios mismo no podía asumir el papel de redentor que estaba creado para desempeñar. Aún peor, Él se apoderó de todo el poder y el espacio disponibles, de manera que tampoco nadie más podía redimirnos. La humanidad no puede ser libre mientras no recupere el poder que dio a Dios.

Nótese que nos hemos movido con extraordinaria velocidad. Si la filosofía moderna comenzó tomando el poder de Dios con el fin de iluminar la parte que Le correspondía en la responsabilidad por el mal, pronto alcanzó la idea de que todo el poder era nuestro y que hacía falta asignarlo. Marx y Engels pudieron moverse tan rápidamente porque conocían la controversia que consumió a los herederos de Hegel. Hegel había buscado una fusión: la filosofía debía convertirse en una teodicea; el hombre debía convertirse en Dios. Ya que ésta era la agenda, los alegatos podían pronto llegar a la cuestión de qué tanto quedaba por completar.

Los debates sobre si Marx era un filósofo moral deberían tomar en cuenta este contexto. A muchos lectores les molesta el contraste entre el tono en que Marx denuncia casos de injusticia y los medios con los que afirma que podrán ser resueltos. Si lo primero refleja una indignación moral, con frecuencia verdadera cólera, lo segundo insiste en que el proceso de cambio es un asunto no de una demanda

moral, sino de la ley natural. Así pues, muchos toman al último Marx, en particular, al pie de la letra. Marx dijo que no era un filósofo, sino un economista, y señaló que sus declaraciones no pretendían ser normativas, sino meramente señalar los hechos. La tensión entre el tono y el contenido de las declaraciones de Marx resulta aminorada a la luz del debate sobre la ley natural que se ha expuesto arriba. Pues la cuestión de qué males deben ser considerados naturales y cuáles morales es central en esa discusión.

La tensión tira en dos direcciones. Mientras más sean designados como males morales los acontecimientos, más aumentará nuestra responsabilidad por ellos. Esto parece el proceso natural de aceptar los derechos y las obligaciones de la madurez —el proceso de la Ilustración— hasta que reflexionamos en que nuestra responsabilidad tiene muy escasa relación con nuestro poder. Si no controlamos el mundo natural, podemos tomar toda la responsabilidad que queramos, en el pensamiento, pero eso no tendrá ninguna fuerza. El precio de la libertad absoluta llega a ser tan alto que vuelve a presentarse el impulso de designar a más males como parte de la naturaleza. Aun Kant, cuya insistencia en separar la libertad y la naturaleza no tenía par, respondió a este estado de cosas con el imperativo categórico. Encaminarnos a actuar como si nuestros principios morales fueran leyes universales de la naturaleza es una manera de imaginar que los principios morales son eficaces. Marx era impaciente con la imaginación.

Marx creía que había llegado el momento en que los seres humanos podrían hacer algo más que aspirar a reemplazar a Dios como una hipótesis moral. Los cambios que la Revolución Industrial había traído al mundo mismo tuvieron un doble resultado. Los avances tecnológicos nos permiten acabar con la mayoría de las fuentes de miseria. Esto, por supuesto, es bueno por sí mismo. Pero esos mismos avances pueden producir un sentimiento de liberación más profundo. Advertir que el progreso es producto de nuestra propia actividad creadora debería mostrarnos que el sufrimiento y la redención están únicamente en nuestras manos. No hace falta dejar uno ni otra a la gracia de un Ser que nosotros mismos inventamos, ni a la merced de los recursos teóricos de un grupo de filósofos. Los progresos con-

cretos en las condiciones materiales nos permiten dominar la naturaleza de maneras que solamente los dioses podrían haber imaginado. La Revolución Industrial hace superfluas las revoluciones teóricas posteriores. La distinción entre el mal moral y el natural comenzó como un debate sobre qué tanto de la miseria del mundo era culpa de Dios, y qué tanto era nuestra. Una vez que Dios quedó vencido como una proyección humana, esta diferencia misma debe ser desechada.

Engels escribió que el comunismo era la conclusión inevitable de la filosofía alemana (3:448). Tres puntos parecen aquí darle la razón. Hegel había insinuado que Dios había muerto, junto con la idea de que los seres humanos deberían sustituirlo y tomar mayor responsabilidad por el mundo de lo que hasta entonces habían imaginado. De manera semejante, en la crítica que Hegel hace a Kant —aplicada ahora al propio Hegel— se dice que las ideas que permanecen en abstracto quedan simplemente como buenas intenciones. En Marx, como en Hegel, se fusionan la moralidad y la naturaleza, que Kant intentó mantener separadas. Por último, Marx fue influido por la sugestión que hace la *Fenomenología* de que el esclavo y su trabajo son las fuerzas que transforman el mundo.[21] En todas estas ideas la intención de Marx es siempre la misma: reproducir en el mundo material el movimiento que Hegel realizó en el pensamiento. Pues Hegel no representa otra cosa que un Prometeo fallido: engatusó a los cielos, pero olvidó llevarse el fuego.

En cierto modo, el rechazo de Marx a la filosofía parece tan simple como el del doctor Johnson. El erudito inglés descartó los argumentos escépticos de que los objetos materiales no son reales pateando una piedra mientras decía: "Así refuto a Berkeley". Esto no es parte de un argumento filosófico, sino una manera de rechazar uno por completo —que puede por sí mismo ser parte de la filosofía—. El repudio de la filosofía que hace Marx está acompañado por un profundo relato de su historia. Proclamar que hemos olvidado que el punto no era interpretar el mundo sino cambiarlo es un punto filosófico. Pues descansa en la comprensión de la filosofía anterior como una teodicea. Al comprender esto con una precisión que otros no tuvieron, Marx eliminó la filosofía con una seguridad de la que otros carecieron, porque propuso eliminar las necesidades de las que surge. Kant proclamó el fin de la metafísica, pero insistió en conservar las interrogantes que la metafísica produce. Tales cuestiones, pensó, no pueden nunca ser respondidas por la razón. Marx no podía sino estar de acuerdo. Las cuestiones que conducen la filosofía son fundamentales para la existencia humana. Precisamente porque son cuestiones reales, exigen soluciones reales, no racionales.

Estas soluciones deben incorporar todo lo que es productivo en la estructura de las teodiceas filosóficas, al tiempo que eliminan la necesidad de una teodicea. Rousseau nos hizo creer que los procesos históricos que nos hacen autores de nuestro propio sufrimiento podrían hacernos autores de nuestra propia felicidad. La idea fue intensamente refinada con Hegel, cuya imagen del trabajo del esclavo como el principio de la historia fue la base del de Marx. El trabajo nos distingue de los animales; nos hace los seres creativos que nosotros proyectamos hacia los cielos. Mientras algunos animales pueden hacer algunos productos particulares por casualidad, solamente los seres humanos producen sus propios medios de producción. Ésta es la fuente de nuestra habilidad para reemplazar al Dios que inventamos. Producir esos medios garantiza nuestro estatus como creadores, pues nos hace conscientes y autosuficientes —justo las cualidades que proyectamos sobre Dios—. Quienes producen los medios de producción pueden vaticinar el futuro, y exigir su parte.

La enajenación del trabajo esclaviza los medios de producción —precisamente ese rasgo de la existencia humana que debería hacernos libres y divinos—. Así pues, es la base de todas las otras formas en que los seres humanos crean sus propias cadenas y las llaman una necesidad natural. Cada teodicea filosófica se plantea la pregunta de cuáles males son naturales y cuáles son morales. Marx no fue la excepción, y su respuesta volvió a trazar límites que parecían establecidos. Lo que parecía tan inmutable como un terremoto resultó ser meramente relaciones de propiedad. El entendimiento que adquirimos y la tecnología que creamos podían arreglar algo que parecía tan ob-

[21] Tucker, 125 y ss., proporciona pruebas textuales de que fue éste, y no la *Filosofía del derecho*, el texto fundamental para que Marx se apropiara de Hegel.

jetivo e independiente de nosotros como la institución de la propiedad privada. Si podíamos hacer todo eso, ¿quién podría imponer límites a los cambios que estaríamos en capacidad de introducir en el mundo? Como otras teodiceas, la de Marx justificaba el sufrimiento en el presente mostrando que era necesario para vencer al sufrimiento en el futuro. Las alabanzas que Marx hace del capitalismo no son, pues, ni irónicas ni paradójicas. Son parte de una tradición cuya finalidad es encontrarle un sentido al sufrimiento. Dar sentido al pasado y esperanza al futuro es la tarea de cualquier aspecto en que confluyan la filosofía y la religión. Marx se sostuvo de pie en este terreno tan firmemente como cualquiera. En un aspecto, sin embargo, rompió con toda forma de teodicea anterior. Lo que otros dejaron implícito, medio-pensado, medio-enunciado, fue para Marx tan claro como un axioma. Hasta entonces las teodiceas habían defendido a Dios; el punto era sustituirlo.

Es fácil comprender la atracción de Marx por Prometeo, pues no fue cualquier cosa lo que el titán se robó. El siglo XIX no encontró una mejor imagen para traer el cielo a la tierra. El rayo simbolizaba toda la majestad y el terror de la Providencia. Transformar esa fuerza impredecible que golpea desde los cielos en forma aleatoria, en una forma de energía absolutamente prosaica era poner al destino mismo en las manos de los hombres.

En conclusión

Las demandas de la razón llevaron a consecuencias que las hicieron estallar. Comenzamos con el rey Alfonso, cuya fantasía parecía próxima al sentido común. El deseo de Alfonso de asesorar a Dios rápidamente llevó al deseo de Leibniz de ser su abogado; una forma de desplazamiento más compleja. El deseo de Rousseau de defender a Dios constituyó un paso hacia hacerlo caduco. Kant fue el primero que mencionó el deseo de ser Dios como una fuerza impulsora que subyace en gran parte de la metafísica. Su primera *Crítica* la desveló, la segunda la convirtió en el campo de pruebas de la moralidad, y la tercera a un mismo tiempo la validó y la mostró como la desesperanzada blasfemia que es. No es sorprendente que su legado fuera difícil de descifrar. Vimos a Hegel anunciar la muerte de Dios y su propia voluntad de reemplazarlo, y a Marx exigir que la sustitución se hiciera realidad.

La misma narración puede ser contada en tono más mesurado. En las páginas anteriores he intentado mostrar cómo las demandas de encontrarle un sentido al mundo amenazan los límites del sentido mismo. El intento de permanecer dentro de la razón está aquí condenado al fracaso, y las formas de expresión no son sino accidentales. He apenas intentado trazar conexiones causales en la historia de las ideas, aunque he aprovechado las historias que otros han escrito. Más bien, lo que he procurado hacer es mostrar la lógica implícita en el deseo, bastante ordinario, de querer cambiar una pieza del mundo.

Aquí hay más de una ladera para deslizarse. Feuerbach aportó nítidos vínculos para una cadena de argumentos. La Providencia, arguyó, tiene que ver con la relación de Dios con los hombres. La Providencia general, el decir que la sabiduría de Dios se manifiesta en la existencia misma de las inalterables leyes de la naturaleza era un aserto que Feuerbach encontró demasiado débil. Más bien, él se tomó en serio la noción de la Providencia personal. Dios puede intervenir todos los días, según Él lo vea conveniente. Cada cabello en *tu* cabeza está contado. Si Dios desea interrumpir las leyes de naturaleza en tu provecho, será porque ante Sus ojos tienes un merecimiento infinito. Bueno, entonces, lo que hay aquí es nada menos que Su palabra para hacerlo: tú tienes un valor infinito.

> Por lo tanto, la creencia en Dios no es más que la creencia en la dignidad humana, la creencia en la significación divina de la esencia humana (Feuerbach, 153 [103]).

Feuerbach concluyó su exposición sobre la Providencia con una palabra para aquellos cristianos que pudieran condenar esa postura como una expresión de orgullo. ¿Hay mayor humildad en imaginar a Dios haciéndose humano para salvar a la humanidad? Feuerbach se vio como simplemente haciendo a un lado al intermediario. Ya que Leibniz le dio a Dios poco más que hacer que elegir combinacio-

nes ya determinadas por las esencias necesarias, de cualquier forma Dios se había convertido en poco más que un intermediario.

Si un eje en que la razón vacila es la creciente impotencia de Dios, el otro es el poder de la contingencia. El tutor de Rousseau estaba necesitado de eliminarla, pero fue una tarea vitalicia y de tiempo completo. El último Kant sabía que lo accidental hace el trabajo en corto de los cambios menores; o, más bien, que no hay manera de saber cuáles cambios son menores. Así, Hegel consideró que la finalidad de la filosofía era la supresión de la contingencia, y la meta del filósofo llegar a un conocimiento tan absoluto como el que en un tiempo fue adscrito a Dios. Entre esos dos ejes no hay un espacio *lógico* para la humildad. A doquier uno se mueva, uno está atrapado. La demanda de cambiar el mundo no puede permanecer como un imperativo moral. Rápidamente se mudará de la propuesta de Kant de imaginar que estamos creando leyes de la naturaleza a la demanda de Marx de que vayamos adelante y cambiemos la naturaleza misma. Pero cambiar la demanda de cambiar el mundo por la insistencia en reconciliarnos con él ofrece poco alivio. El anuncio de Hegel de la muerte de Dios, y de la redención por el futuro, pronto dejaría el lugar al anuncio de Nietzsche del asesinato de Dios, y la necesidad de buscar la redención en el pasado. Quienes más hablan del búho de Minerva son quienes más anhelan reemplazar a la propia diosa de la sabiduría.

Esto es más notable cuando recordamos dónde comenzó la filosofía. El llamado a la fama de su héroe fundador fue un llamado de humildad absoluta: solamente Sócrates sabe que no sabe nada. Los vacilantes pasos de Sócrates entre la inseguridad y el pavoneo son ellos mismos materia de estudio. No pueden ser algo accidental. Pues aun personajes totalmente modestos como Kant sabían que esta confusión corresponde a la disciplina, cuya meta es siempre reducir la brecha entre lo que *debe ser* y lo que *es* —desde un lado o el otro—. La visión de Kant de la metafísica como algo que no tiene fin descansa en su idea de que la brecha es permanente. Por eso describió su relación con este tema como la de un amante insatisfecho y sin embargo inquebrantable (A850/B878). Pero la tolerancia hacia un amor atormentado es variada; en Kant parece ser mayor que en la mayoría.

Hegel proclamaría de una vez el fin de la filosofía y el de la brecha entre lo real y lo racional. Marx atacó los desenlaces que permanecían como desenlaces en el pensamiento; cuando la brecha realmente se hubiese cerrado, no habría nada más que discutir.

La presunción involucrada en el deseo de reemplazar a Dios puede llevar a peligros que se nieguen a permanecer en el terreno de la teología. Esto se haría más claro en el siglo siguiente. Tal deseo sería condenado no como una blasfemia, sino como algo patológico, y esto último se considera ahora como el problema mayor. Así, se ha argüido que la equívoca apropiación de Nietzsche por el fascismo fue simplemente mala suerte. La búsqueda de una clase de poder errónea crea confusión entre las prerrogativas humana y divina que debe concluir en algo condenado.

Todo esto es una buena razón para retroceder antes de que el problema comience, y para resistir la fantasía de superar al Creador mejorando la creación antes de que se salga de las manos. El capítulo siguiente examinará una clase de reserva diferente. Algunos pensadores rechazaron el deseo de reemplazar a Dios no porque fuera absurdo o impío, sino porque pensaron que quedaba por debajo de ellos. En su opinión, el mundo que nos ha sido dado es tan desastroso que ningún ser razonable quisiera tener el crédito de haber sido su Autor. Ofrecer versiones que muestren cómo el mundo está o podría estar hecho es una manera de hacerse responsable de él. Ésta es una responsabilidad que ellos no aceptarían.

II. CONDENAR AL ARQUITECTO

> Considerar la naturaleza como si fuera una prueba de la bondad y de la protección de un Dios; interpretar la historia a honra de la razón divina, como permanente testimonio de un orden ético del mundo y de intenciones éticas últimas; interpretar las propias vivencias cual las han venido interpretando desde hace tiempo los hombres piadosos, como si todo fuese una disposición, todo fuese un signo, todo estuviese pensado y dispuesto para la salvación del alma: ahora esto *ha pasado* ya, tiene en contra suya la conciencia, todos los espíritus más finos consideran esto indecoroso, deshonesto, lo consideran mentira, feminismo, debilidad, cobardía, —y precisamente en virtud de este rigor somos, si lo somos en virtud de algo, buenos europeos y herederos de la autosuperación más prolongada y más valerosa de Europa...
>
> NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*

LA FILOSOFÍA moderna estaba llena de ellos: buenos europeos decididos a ser duros. Vivían en un espacio cosmopolita. Bayle tuvo razones poderosas para cambiar de países; Voltaire fue de un lado a otro larga y arduamente antes de retirarse a algún lugar que pudiera considerar como propio. Schopenhauer fue un alemán que leía filosofía india, Hume un escocés que alcanzó el éxito en la sociedad parisiense. Hablaban sobre el mito con ingenio e indiferencia. Todos emplearon sus formas de internacionalismo desarraigado para hacer declaraciones sobre el mundo. Conocían el mundo, habían visto cuanto podían en días de calmosas diligencias y malos caminos, y nada los

impresionaba. Voltaire lo describió al través de los ojos de Cándido, quien cruzó el globo en busca de algo mejor que la mezquindad y la crueldad de su nativa Westfalia. Excepto por una breve incursión en la fantasía que lo deja aburrido y nostálgico, el cuadro que ofrece su experiencia es implacable. El universalismo de este prometedor miembro de la Ilustración es deprimente. El destino y la naturaleza humanos son bastante semejantes no importa hacia dónde se mire. Lástima.

El fervor de Nietzsche había pasado de moda. Nadie necesitaba su apoyo para arrostrar los hechos con los ojos abiertos. Rechazar la noción de la Providencia como algo bastante literalmente indecente comenzó, a más tardar, cuando el *Diccionario* de Bayle fue publicado en 1697. Las analogías que Bayle utilizó para describir al Dios de los ortodoxos podían hacer que un creyente suspirase por las mesuradas y corteses negaciones de la existencia de Dios que habían ofrecido los ateos más recientes. Mejor no tener ningún Dios que tener uno como ése.

Que hay algo problemático en cualquier posible versión del proyecto considerado en el capítulo anterior difícilmente es noticia. El deseo de desplazar a Dios que subyace en cada intento de recrear el mundo es la esencia misma del pecado de soberbia. Es la soberbia lo que puede llevar al alzamiento provocado por la contemplación de todo el mal que hay en la Creación. Si Dios no consiguió hacerlo bien, ¿por qué no lo hacemos sin Él y tomamos la tarea en nuestras manos? El llamado a la humildad es un producto del consentimiento, cuando no del terror: aceptamos no comprender por qué existe el mal. Dostoievski lo vio con claridad. Pero aun quienes consideran la humildad como una virtud de esclavos, pasada de moda, encuentran un problema más simple en el deseo de ser Dios. Tan visiblemente carecemos de Sus mayores virtudes, la benevolencia y la omnipotencia, que aun imitarlas está posiblemente fuera de nuestro alcance.

Así pues, ésta es una serie de hechos que hemos afrontado desde hace mucho tiempo. Los ataques de la religión contra el humanismo son anteriores al Renacimiento, pero su piadosa ira actuó en una dirección equivocada. Aun los más orgullosos entre los primeros pensadores renacentistas sabían que tenemos límites, y los pensadores

de la Ilustración estuvieron de acuerdo. El deseo de ser Dios no nos traería más que dificultades.

Empero, el llamado a dejar a Dios en Su cielo, como si todo estuviera bien en el mundo, tampoco es una solución. Cualquier forma de teodicea —incluida la afirmación de que los caminos de Dios se hallan más allá de nuestro entendimiento— implica alguna forma de mala fe. Esto es lo que Kant vio cuando dijo que tales asertos no requieren otra forma de refutación que cierto sentido de moralidad. La otra serie de hechos que parecen demandar reconocimiento tienen que ver con la evidente irracionalidad de lo real. Este capítulo se ocupa de un grupo de escritores que rechazaron todo intento de buscar lo trascendente e insistieron en apegarse a las apariencias. Los podríamos llamar empiristas, si no fuera por la forma en que esta obra pone en duda la división de los filósofos en racionalistas y empiristas. Podríamos dividirlos asimismo de acuerdo con las direcciones en el tiempo. Los que vimos en el capítulo pasado se dirigían hacia el pasado, en busca de explicaciones, y enseguida hacia el futuro, en busca de esperanza. Los que aparecen en este capítulo se concentraron en lo que Schopenhauer llamó la pequeña nube oscura del presente. Como quiera que los dividamos, veremos que el grupo que estamos considerando se hallaba decidido a insistir en que por supuesto las cosas son lo que parecen ser. Si esta diferenciación no puede totalmente seguir a la discriminación entre empiristas y racionalistas, muestra mucho de lo que estaba en juego en la segunda. Las apariencias nos dan un mundo miserable. La razón nos da argumentos para sustentarlo, junto con ideas que deberían mostrarlo redimido. Los enfrentamientos entre ellos tienen que ver con qué debemos tomar más en serio: el doloroso y crudo conocimiento que por un momento nos sobrecoge cuando hacemos frente a cualquier forma del mal, o las ideas y explicaciones que nos permiten trascenderlo.

Este capítulo considera una figura central en el canon filosófico imperante, y tres que están en sus márgenes. Cada uno de ellos podría ser llamado un buen europeo decidido a repudiar toda referencia a la Providencia como una señal de cobardía. Cada uno de ellos demandó que hagamos frente a las apariencias, y arguyó que si comenzamos por los hechos y seguimos de frente sin engañarnos, en el

mejor de los casos terminaremos, en cuanto a la teoría, en el gnosticismo. Comenzaré por examinar a Bayle, quien escandalizó a Europa en la alborada de la modernidad sosteniendo que el maniqueísmo es la explicación de los hechos más razonable. Por lo tanto, se apresuró a añadir, tiene sentido rechazar totalmente la razón. Bayle fue enormemente admirado por David Hume, quien afiló los argumentos de Bayle en su devastadora crítica al argumento del diseño. Al lado de las hipótesis de Hume, el maniqueísmo es manso. ¿Sirve el mundo como testimonio de un Creador sabio y magnífico? ¿De veras? Los hechos, ¿no sugieren más bien la obra de una deidad pueril, practicando la construcción de mundos y produciendo modelos que podría descartar? ¿O una deidad senil que perdió el pulso? La revisión del problema del mal que hizo Hume es, según lo expondré, la pieza central de su ataque contra la razón humana en general, y fue suficientemente vigorosa como para producirle pesadillas a Kant.

Quienes nos piden que afrontemos las apariencias sin ilusiones se ocuparán de aportar detalles, uno tras otro, con una capacidad para elegir ejemplos que con frecuencia revela un talento más literario que filosófico.[1] Así pues, incluyo a dos pensadores que no son las más altas cumbres de las empresas filosóficas ni literarias, pero que no pueden ser ignorados por ninguna de estas disciplinas —así ninguna de estas disciplinas sepa muy bien qué hacer con ellos—. Voltaire tiene un lugar lo mismo como una figura central de la Ilustración que como uno de los primeros que alzó fuerte la voz en su contra. Su "Poema sobre el desastre de Lisboa" es barroco, tal vez sensiblero, pero su pasión y su cólera se imponen en contra de la ecuación de esperanza e inteligibilidad —el postulado cardinal de la Ilustración—. Cuatro años después, *Cándido* llamó la atención sobre el mismo punto con amargo humor. De cualquier forma, Voltaire quería convencernos de que la filosofía es trivial. Puede incluso ser cruel.

[1] Pero quienes aún se inclinan a insistir en distinciones prontas y precisas entre uno y otro deberían tomar en cuenta el grado en que Hume se vio obligado a sacriar su pasión más intensa, el amor por la fama literaria, al través de la respuesta a su *Historia* y a sus ensayos más ligeros. Solamente después de su muerte, en la alborada de una época más severa, se reconoció, como hasta la fecha, que su metafísica ocupa un lugar central en su obra.

Pues todos sus intentos de dar sentido a la trivialidad y a la crueldad de nuestras vidas solamente remedan esas mismas vidas. El marqués de Sade llevó esta posición a su último extremo. Su obra presenta un argumento del diseño a la inversa: adondequiera que vuelvas la vista mirarás prodigios de horror. El mal moral y el natural se mezclan en su visión porque Dios mismo —es posible que esté allí afuera— es justamente lo que Descartes temía, un genio totalmente malévolo. Adorno y Horkheimer tenían razón al situar a Sade en un punto crucial de la historia de la filosofía; no la tenían en cuanto a su linaje. La obra de Sade, debo argüir, no es tanto una extensión lógica de la visión de Kant, sino una extensión lógica de la visión de Hume. Hay algo que debería estar claro al cierre de este capítulo. Si el problema del mal dominó el pensamiento del siglo XVIII, no fue con una visión ingenua. Ninguna versión siglo XX de esta discusión se compara en vigor ni en irreverencia con las críticas que se hicieron en aquel tiempo.

Materia prima: el *Diccionario* de Bayle

No parece ser filosofía. Es lascivo, estrepitoso, extenso, enmarañado y muy, muy chistoso. No se detiene nunca en un punto. Se interrumpe con digresiones interminables. Muchas veces procede descaradamente *ad hominem* mediante disquisiciones que no es posible distinguir si son biografías de personas cuyos nombres han caído en el olvido o argumentos sobre cuestiones que aún nos pasman. Pero el *Diccionario histórico y crítico* es tan agudo que puede dejarnos sin aliento, a menudo irrefutable y pleno de la atmósfera de emoción que es todo lo que da vida al debate intelectual y que puede ser percibida siglos más tarde en lo que ha llegado a ser otro mundo. No debe admirarnos que Voltaire lo llamara "Bayle el inmortal", ni que en su propio *Diccionario filosófico* le consagrara más de la mitad de la entrada ostensiblemente dedicada a "El filósofo" al propio Bayle. No era Voltaire el único que lo apreciaba. El *Diccionario* de Bayle fue llamado el libro más leído del siglo XVIII, y el arsenal de la Ilustración (Gay 1, 1:293). Fueran o no fieles a las intenciones de Bayle, los filósofos que

lo reverenciaban entraban alegremente a saco en su libro para proveerse de municiones teóricas.

Si uno cree que la historia no es otra cosa que un registro de crímenes y desdichas, uno puede considerar suficiente hacer una lista con ellos. Bayle los había sufrido en carne propia y en buen número. Había nacido hijo de un pastor protestante en el mediodía francés, en una época en que los protestantes franceses estaban sujetos a una severa persecución. La Europa del siglo XVII creía que la dependencia de la Inquisición era la causa de la declinación de España como una gran potencia, de manera que Francia optó por formas de represión religiosa más suaves. Limitar el acceso a la educación, incautar las oficinas, y dar ventajas económicas a los católicos sustituyeron el auto de fe. Los consternados protestantes que intentaban marcharse a países más hospitalarios, como Prusia o los Países Bajos eran enviados a galeras cuando se trataba de varones, o a prisión, si eran mujeres, por el resto de sus miserables vidas. Entre quienes consiguieron escapar estaba un autodidacto, Pierre Bayle, quien refugiado en Róterdam produjo una tras otras páginas que habrían sido prohibidas en cualquier otro lugar que no fuera Holanda. Sin embargo, publicó en forma anónima, una práctica muy frecuente, para evitar la clase de desgracia que ocurrió cuando finalmente el manto que lo cubría salió volando. En Francia, su hermano fue arrestado en lugar suyo, y al parecer fue torturado hasta la muerte en la prisión donde falleció cinco meses más tarde. Los estudiosos sostienen que esto fue un hecho decisivo en la vida de Bayle, pues socavó toda posible creencia en un Dios justo que recompensa a los buenos y castiga a los malvados.

Aunque Bayle disfrutaba escribiendo sobre la vida de otros, guardó silencio respecto a la suya propia. Cómo medir el efecto de tales experiencias en la opinión personal que uno tenga sobre la experiencia misma queda, en todo caso, como una pregunta abierta. Bayle no creía que fuera necesario haber visto mucho para observar la alegría con que una nación celebra las masacres que perpetran sus soldados. Sus descripciones de los festejos en torno a los triunfos militares son especialmente brutales. Para Bayle, tales escenas eran datos duros, y no hace falta ni siquiera cambiar los detalles para encontrar coetáneas sus descripciones. Al igual que Hume, Bayle se volvió

escéptico respecto a comprometerse con las apariencias. Su artículo "Maniqueos" sostenía que estos criterios de indagación son evidentes por ellos mismos:

> Toda teoría necesita dos cosas para ser considerada buena: primero, sus ideas deben ser claras; y segundo, debe servir de algo a la experiencia (Bayle 1, 145).

Las buenas teorías deben contribuir a la experiencia, y Bayle echó mano de toda su ironía en un enrevesado alegato a favor de lo que llamó argumentos *a posteriori*. Lo que debe ser tomado en cuenta son experiencias que se hallan extrañamente mezcladas. El problema del mal surge al través de la contemplación de la mezcla de la felicidad y la virtud con la maldad y el dolor que la experiencia hace patente. Si esta descripción de la experiencia es irrebatible, la inferencia a la mejor explicación nos lleva al maniqueísmo. La idea de que el mundo está gobernado por dos principios —llamémoslos Dios y Satanás— trabados en una lucha constante por el poder es menos una explicación de la experiencia que una reflexión sobre ella. Pero Bayle nunca creyó que las explicaciones profundizaran. Su "Pirro" argüía que la postura de que todas las cosas son comprensibles era la única verdaderamente sabia. El maniqueísmo es lo que da mayor sentido a la experiencia ordinaria, si lo que a uno le interesa es el sentido de las cosas. Según veremos, también ofrece la razón más poderosa para renunciar a ese empeño. Por consiguiente, añadía Bayle en uno de sus pasajes hermosamente ambiguos, es una fortuna que Agustín, "tan versado en todas las artes de la controversia" (Bayle 1, 144), decidiera abandonar el maniqueísmo, que tan bien podría haber defendido.

Si Bayle hubiera llegado hasta ese punto, habría sido lo suficientemente malo, pero no le bastaba con apuntar los hechos. Más bien, volvió a formular el planteamiento clásico del problema del mal, que sus lectores conocían según lo habían expuesto Lactancio y Epicuro:

> O Dios quiere acabar con el mal y no puede; o puede y no quiere; o ni quiere ni puede hacerlo; o, por último, quiere y puede. Si quiere y no puede, entonces es débil, lo que no puede decirse de Dios. Si puede y no quiere, entonces es egoísta, que también va en contra de la naturaleza de Dios. Si ni quiere ni puede, entonces será egoísta y débil, y en consecuencia no será Dios. Si quiere y puede —la única posibilidad que armoniza con la naturaleza de Dios—, entonces, ¿de dónde viene el mal? (Bayle 1, 169).

Pongamos este argumento en una forma esquemática. El problema del mal se presenta cuando uno intenta sostener tres proposiciones que no hay manera de poner juntas:

1. El mal existe.
2. Dios es benevolente.
3. Dios es omnipotente.

Podemos doblarlas, barajarlas, torcerlas a voluntad: no es posible sostener las tres. Una de ellas debe ser descartada.

Para Bayle, la primera era demasiado evidente para ser cuestionada. Así que la dejó aislada, sin molestarse por defenderla buscando pruebas. Ejemplos como la alegría de los seres humanos al contemplar asesinatos masivos fueron registrados simplemente como recordatorios. Los "maniqueos" generalizaban tales ejemplos con la lacónica indicación de que Bayle sabía de qué hablaba:

> Los viajes ofrecen lecciones continuas sobre esto. Doquiera se hallan monumentos al sufrimiento humano y a la maldad —prisiones, hospitales, horcas y mendigos—. Aquí uno ve las ruinas de una ciudad antes floreciente; en otros lugares uno no puede siquiera encontrar las ruinas (Bayle 1, 146).

Bayle añadió unas cuantas citas de autores latinos, pero el desorden con que lo hizo sugiere que no creía que esta afirmación necesitara pruebas. Las proposiciones segunda y tercera, sin embargo, resultan de un razonamiento no *a posteriori*, sino *a priori*. Proceden de hipótesis o de la fe, y Bayle se dio a la tarea de minarlas. Su libro vuelve a la vida citas que hoy en día son familiares a muy pocos fuera de los historiadores de la teología, pues muestran lo que está en

juego en las diferencias entre socinianistas y arminianos, u otras herejías evidentemente oscuras. Bayle vivió en medio del más violento de tales debates, y volvió a plantearlas en su afán de encontrar cómo combinar las tres proposiciones anotadas arriba. Si uno descarta la benevolencia, queda en el ámbito de una herejía; si hace a un lado la omnipotencia, queda atrapado por otra. Son tan desquiciantes las opciones, que uno está casi a punto de entender la tentación de llevar a la hoguera a un oponente particularmente recalcitrante a favor de alguna de ellas. Todos deseaban desesperadamente darle al mundo un sentido. Sin aquellas dos proposiciones, uno podría encontrarlo en el maniqueísmo, pero la teología descartó esta opción.

Bayle fue especialmente brillante para demostrar cómo los intentos tradicionales de resolver el problema del mal dejan de creer en la benevolencia de Dios. Su primera analogía abre una ventana hacia el terror implícito en la ortodoxia religiosa:

> Si uno dice que Dios ha permitido el pecado para manifestar su sabiduría, que brilla con más fuerza en medio de los desórdenes que la maldad del hombre produce día con día que como lo haría en un estado de inocencia, se le responderá que eso es como comparar a Dios con un padre que permite que sus hijos se rompan las piernas, de manera que él pueda mostrar a todos su gran destreza para reparar los huesos rotos, o con un rey que permite que en su reino broten sediciones y desórdenes, de manera que él pueda cubrirse de gloria apagándolos (Bayle 1, 176).

Un padre que permite que sus hijos se rompan las piernas, de manera que él pueda mostrar su destreza para sanarlas. ¿Es Éste el Dios en el que ponemos nuestra confianza? ¿Acaso la doctrina de un Ser cuyas justicia, sabiduría y compasión se manifiestan en que ha redimido a sólo una parte de las creaturas que Él permitió que cayeran en pecado mortal propone realmente algo mejor? Bayle se enfrascó en otros intentos de combinar nuestra necesidad de conciliar la bondad de Dios con nuestro seguro conocimiento de lo que está mal en el mundo. Existe el argumento de que necesitamos sentir dolor para sentir placer. Bayle pensó que esto era un absurdo que iba en

contra de todo lo que las Escrituras, la razón y la experiencia nos enseñan. ¿Adán y Eva necesitaron conocer el dolor para experimentar los goces del Paraíso antes de que fueran expulsados? ¿Sostiene la lógica la afirmación de que no podemos experimentar una de dos sensaciones contradictorias sin la otra? ¿Realmente la experiencia muestra que el placer se vuelve insípido si dura mucho tiempo, o simplemente se trata de una de esas cosas que decimos para consolarnos, ya que lo habitual es que no dure tanto?

Bayle sabía que estas tentativas eran relativamente débiles. El verdadero reto era Agustín. Tras haber completado unos escritos breves sobre otras soluciones, Bayle abrió fuego en defensa del libre albedrío. La primera premisa de dicha defensa es que el mal natural, comenzando con la naturaleza mortal de Adán, es siempre un castigo del mal moral.

> Entonces, no es Dios quien es la causa del mal moral; pero sí es la causa del mal físico, es decir, del castigo del mal moral —castigo que, lejos de ser incompatible con el principio del bien supremo, fluye naturalmente de uno de los Atributos de Dios—. Quiero decir el de la justicia, que no es menos esencial para el hombre que la bondad de Dios (Bayle 1, 149).

Durante muchos siglos este argumento pareció irrefutable. La premisa de que el mal natural es un castigo se aceptaba sin parpadear, y aun persiste en todas las reliquias premodernas de conciencia que sobreviven en muchos de nosotros. Como vimos cuando nos ocupamos de Leibniz, lo que provocó la cuestión fue algo más. Si Dios inventó el mal natural como un justo castigo para el mal moral, ¿por qué inventó este último? La respuesta de Agustín parecía conmovedora y sana. Dios no desea el mal moral, pero tiene que permitirlo, ya que es una condición necesaria para el mayor de los dones que jamás nos ha dado. Dios nos dio respeto, y la oportunidad de merecerlo. Al darnos libre albedrío, nos dio algo que nos ennoblece. No somos bestias, ni máquinas, sino seres creados a Su imagen y semejanza. Para ser una libertad real debe incluir la libertad de actuar mal; y así lo hicimos.

Gran parte de la *Teodicea* de Leibniz buscaba renovar la respuesta de Agustín contra la carnicería de Bayle. Cómo la capacidad de Dios de conocer el futuro puede ser compatible con la libertad, y qué idea de la necesidad está libre de objeciones son temas que ocuparon a los Padres de la Iglesia y hoy en día aún interesan a los especialistas en Leibniz. Para Bayle, su misma sutileza es un signo de miedo y de enervación, pues busca evadir las réplicas que le opondría el más simple sentido común.

> Quienes dicen que Dios permitió el pecado porque no podría haberlo evitado sin destruir el libre albedrío que le había dado a los hombres y que era el mejor de sus dones para ellos, se exponen grandemente. La razón que dan es encantadora. Tiene un *je ne sais quoi*, un algo indefinible que es deslumbrante. Tiene grandeza. Pero a final de cuentas es posible oponerse a ella con argumentos que cualquier hombre puede encontrar, basados sobre todo en el sentido común y en las ideas de orden (Bayle 1, 177).

La defensa del libre albedrío aprovecha tanto los halagos como el patetismo. Juega con nuestro deseo de aparecer como una imagen de Dios, junto con nuestra necesidad de encontrar sentido en el mundo. Pero si lo que pretendía era conservar la creencia en la bondad de Dios, pensaba Bayle, la defensa del libre albedrío volvía a traer a colación cada punto de la cuestión. Una vez que el sentido común se recupera en su amor propio, la respuesta es bastante simple. Al lado de regalos como ése, el caballo de Troya luce inofensivo. Aquí Bayle fue explícito: ¿quién no llenaría a los enemigos de regalos si estuviera seguro de arruinarlos con ellos? Bayle no se detuvo ante esta cuestión; más bien reservó para ella la más impúdica de sus analogías:

> Ninguna buena madre, habiendo dado a sus hijas permiso de ir a un baile, dejaría de revocar dicho permiso si tuviera la seguridad de que ellas sucumbirían a la tentación y perderían allí su virginidad. Y toda madre que, estando segura de que esto habría de ocurrir, les permitiera a sus hijas ir al baile y se contentara con exhortarlas a que sean virtuosas y amenazarlas con repudiarlas si ya no fueran vírgenes cuando volvieran a casa, se haría merecedora del justo cargo de no amar a sus hijas ni la castidad (Bayle 1, 177-178).

Bayle está claramente encantado con la metáfora y juega con ella a lo largo de varias páginas. Por supuesto sabía que sería escandalosa. En la segunda edición todavía le añadió una nota al pie de página, que parece encaminada a tranquilizar por lo menos a los protestantes entre sus lectores. Estos deberían considerar que la imagen de esa madre obscena les daría a los críticos católicos una sopa de su propio chocolate. ¿No habían comparado los jesuitas al Dios de los calvinistas con tiranos despóticos como Calígula y Tiberio? ¿Por qué no se les iba a dar una respuesta de la misma clase? Es una réplica astuta, pues agrega otra capa de equívocos e intriga. ¿Crees que mi Dios es cruel? Mira bien al tuyo. ¿Puede *alguien* sostener una declaración coherente sobre la benevolencia de Dios? Excusar su evidente falta de amor por nosotros apelando a su supuesto respeto es, en el fondo, un argumento muy débil.

> Sería en vano que [la madre] intentara justificarse diciendo que no había querido restringir la libertad de sus hijas o que no tenía confianza en ellas. Se le diría que esta clase de conducta era ridícula y más propia de una feroz, cruel madrastra que de una madre (Bayle 1, 178).

Se dice que las creencias tradicionales actúan sobre la fantasía infantil. Queremos un mundo ordenado por padres prudentes y amorosos que satisfaga necesidades que no advertimos, y responda a intereses que no vemos. Tal es, después de todo, la promesa de la Providencia.[2] Dios sabe más que uno, y arregla lo que ocurre para

[2] Heine representa a la Providencia como una madre judía, con un preocupado sirviente que corre tras ella con una sombrilla para protegerla (Heine, vol. 3). Nietzsche hace explícita la alusión y piensa que la propia piedad debería abolir la noción de "un Dios que cura a un tiempo un fuerte constipado o que hace hallar un coche cuando llueve, un Dios tan absurdo debería ser suprimido, suponiendo que existiera. Se concluye por hacer de este Dios doméstico un criado, un vendedor ambulante, un buhonero, la expresión del más necio de los azares" (Nietzsche 7, 99 [52]).

que funcione de acuerdo con una perspectiva de plazo largo que uno no está capacitado o no tiene la madurez que hace falta para percibir. Bayle pasó de los sueños infantiles que nos llevan a puerto seguro a las más espantosas apariciones. ¿Y si en lugar de ser un padre sensato y providente, Dios fuera uno que te dejara caer hasta el fondo por causa de sus propias necesidades narcisistas? ¿Y si Dios no fuera una madre protectora y amorosa, sino una que permitiera que te arruinaras para siempre —tal vez por envidia—? ¿Acaso cualquier intento de sostener la benevolencia de Dios diciendo que no quería otra cosa que darnos regalos ofrece un cuadro mejor? Bayle elaboró varias opciones para la defensa de Dios, adaptando sus analogías a las posturas teológicas tradicionales sobre la capacidad de Dios para conocer el futuro. Concluyó con un punto de vista que adscribió al sentido común. Si Dios hubiese apenas sospechado que podríamos abusar de nuestra libertad tanto como para causar nuestra condena eterna, debería haber reservado sus regalos para Él mismo.

Las consecuencias de creer en la omnipotencia de Dios son aterradoras. Las metáforas de Bayle tenían el propósito de mostrar lo mucho que perderíamos si perdemos la benevolencia. Pero supongamos que tomamos el otro camino: mantenemos nuestra convicción en la benevolencia divina y aflojamos nuestras demandas respecto a su omnipotencia. Bayle intentó mostrar que esa solución es tan repugnante a la teología como al sentido común. Supongamos que Dios no puede hacer ni saber tanto como creemos. Supongamos que Él sabe menos sobre la consecuencia de sus actos que el ser humano promedio. ¿No estaba Dios bastante seguro de que Adán y Eva caerían? Aquí Bayle regresó a su analogía favorita.

> Si esta madre fuera al baile, y viera y escuchara por una ventana que una de sus hijas estuviera en un rincón de un estudio resistiendo apenas las peticiones de un joven amante; si esta madre viera que su hija estuviera apenas a un paso de entregarse a los deseos de su tentador, y no acudiera de inmediato a rescatarla de tal trampa, ¿no tendríamos razón al decir que estaría actuando como una madrastra cruel y que bien sería capaz de vender el honor de su hija? [...] No hay quien tenga tan poca experiencia que, sin ver lo que acontece en el corazón, no pueda darse cuenta de cuándo una mujer está a punto de entregarse, si acaso ocurre que vea por una ventana cómo se defiende cuando su caída es inminente (Bayle 1, 181).

La idea de que Dios no sabía que abusaríamos de su regalo convierte al Señor de los Ejércitos en un esclavo lamentable —con menos *Menschenkenntnis** que un *voyeur* moderadamente experimentado—.

En muy poco tiempo, la buena disposición para suavizar los postulados tradicionales sobre la omnipotencia divina nos lleva a un Dios indigno de que lo adoremos. Bayle consideró que, después de todo, también llevaba directamente al maniqueísmo. Pues, si Dios es demasiado benevolente para haber causado todo el mal en el mundo, alguien más tuvo que hacerlo. Que nada viene de la nada es para Bayle una primera norma de pensamiento. Algún origen debe tener el mal. Si no es Dios, debe ser un poder con fuerza equivalente. Al final, Bayle pensó que podría optarse meramente entre versiones de maniqueísmo más o menos razonables. Pues un cristianismo que sostiene la benevolencia de Dios debe renunciar a su omnipotencia. Pero esto es un maniqueísmo con rodeos y al borde de la incoherencia. Mucho mejor dejar separado lo que es diferente, arguyó Bayle, y ubicó los principios del bien y del mal en dos sustancias diferentes, en lugar de combinarlos en una. De una u otra manera, existe el poder del mal. Mejor llamarlo Satanás que llamarlo también Dios.

> De acuerdo contigo, el único principio, el único que admites, deseado desde toda la eternidad, es que el hombre pudiera pecar, y que el primer pecado fuera contagioso, que sin cesar y sin fin produjera todos los crímenes imaginables sobre la faz entera de la Tierra. En consecuencia de lo cual él preparó todas las desgracias que pueden concebirse para la raza humana en su vida —plagas, guerra, hambre, dolor, problemas— y después de esta vida un infierno en el que casi todos los hombres serán por siempre atormentados de tal manera que leer sus descripciones nos pone los pelos de punta (Bayle 1, 185).

* Conocimiento de los hombres.

La visión ortodoxa presenta a Dios como un monstruo. Bayle afirmaba que el calvinismo había logrado más conversiones al maniqueísmo que todas cuantas habían conseguido los teólogos anteriores. Para la razón, ¿no eran preferibles dos sustancias enfrentadas que el Dios calvinista? Un Ser que hace eternos los tormentos del infierno, restringe el número de quienes consiguen escapar de ellos a una pequeña minoría, y decide quién recibe qué sin tomar en cuenta los méritos, hace que el maniqueísmo se vea positivamente radiante. Recordemos aquí que Bayle perteneció durante la mayor parte de su vida a iglesias calvinistas. En breve comentaré la cuestión de la sinceridad de sus creencias religiosas, pero sus escritos nos hacen sentir que el infierno forma parte del mundo en que vive. Forma parte del argumento para su conclusión final.

Pues, ¿qué ha quedado que pueda ser rechazado? La primera de sus proposiciones, que el mal existe, es un asunto que la observación prueba. Bayle consideró que nadie que se hubiese enfrentado a la experiencia podría dudar de la existencia del mal. Si se descarta la segunda, la benevolencia de Dios, el resultado es una pesadilla. Si se descarta la tercera, la omnipotencia de Dios, se llega al maniqueísmo —con o sin rodeos—. Si rechazar cualquiera de estos postulados es inaceptable, lo único que queda es rechazar la razón misma, que insiste en encontrarles sentido. La exhortación a combinar los postulados del sentido común y la razón con los postulados de la fe es enteramente razonable. Y sin embargo no es posible satisfacerla. Entre la razón y la fe uno debe simplemente escoger. Bayle creyó que la elección estaba clara. Comparó la razón con un polvo corrosivo que comienza por atacar la carne infectada de una herida, pero sigue avanzando, destruyendo la carne que estaba sana y el hueso. Aunque la razón comienza refutando el error, pronto nos extravía. La confusión y el desconcierto que deja su despertar atraen el sufrimiento de inmediato y no producen virtud ni verdad. La fe, por el contrario, simplemente podría salvarnos.

El problema del mal no es el único argumento de Bayle contra la razón humana, pero sí el más vigoroso. Su "Pirro" ofreció otras causas para abandonar el intelecto, como no sea para ocuparse de propósitos técnicos menores. Uno es especialmente extraordinario y,

después de todo, nos devuelve al problema del mal. Bayle pensó que la nueva filosofía —el cartesianismo— daba los últimos toques al escepticismo. Pues mostraba que los objetos que captan nuestros sentidos no son lo que parecen. Los cuerpos son totalmente diferentes del modo en que se ven. Las apariencias nos dan cualidades como el calor, los olores y el color; la ciencia cartesiana nos dice que todo eso no son sino "modificaciones del alma". Es verdad, dice Bayle, que el cartesianismo asienta la existencia real de las propiedades primarias, la extensión y el movimiento. Pero aquí (uno puede casi ver cómo Bayle sonríe) estamos en terreno inseguro. Pues la única prueba de la existencia de los cuerpos es que, sin ellos, Dios sería un farsante. Si nada correspondiera a las cualidades secundarias que experimentamos Dios nos habría dado ideas de objetos reales sin nada que las respaldase. Pero

> desde los principios del mundo, toda la humanidad, excepto tal vez uno de doscientos millones, ha creído firmemente que los cuerpos tienen color, y esto es un error. Pregunto, ¿engaña Dios a la humanidad en cuanto a los colores? Si la engaña respecto a esto, ¿qué le impide hacerlo en cuanto a la extensión? (Bayle 1, 198).

Bayle aprovechó la obra de Descartes para generar más motivos de duda. Si Descartes está en lo cierto, nos ha dado razones para creer que, después de todo, Dios es un farsante. El aparato epistemológico con que nos equipó no puede discernir la extensión sin una larga cadena de razones. Lo que experimentamos día con día son colores brillantes, sabores bien definidos, aromas intensos. Ahora sabemos que todo eso es mera ilusión, aunque continuemos percibiéndolo. Si Dios puede engañarnos con las cualidades secundarias, ¿por qué no con las primarias? ¿Por qué no con todo?

Los primeros escépticos simplemente estaban *preocupados* por la brecha entre la apariencia y la realidad; Descartes lo escribió en la física. ¿Qué es un bastón roto por la refracción en el agua al lado de la óptica del siglo XVII? Vimos a Leibniz, entre otros, convertir los espectaculares descubrimientos de la incipiente ciencia moderna en razones para tener fe en los crecientes poderes de la razón humana.

Bayle los consideró como una razón más para la desesperación. Negándose a suavizarse, atacó a los cartesianos en el sentido opuesto. Cuando se vio arrinconado, Descartes eligió el voluntarismo: parte del privilegio de ser Dios es simplemente el privilegio de no tener que actuar de acuerdo con la razón de los hombres. Las elecciones fundamentales de Dios, como las leyes de las matemáticas o de la ética, son producto de su voluntad. No les hace falta tener ni recibir ninguna otra justificación. Bayle creyó que esta creencia echaba por tierra los cimientos mismos del cartesianismo. Pues mientras más se insista en la incomprensibilidad de Dios, más se estará trabajando para que Él pueda ser y hacer cualquier cosa. En particular: ¿no podrá ser un farsante?

¿Qué quería Bayle? Se aplicó con extraordinaria habilidad a socavar todas las posiciones tradicionales, al tiempo que se abstuvo de ofrecer un argumento positivo por su cuenta. Tal vez sabía con cuánta facilidad podría encontrar objeciones a cualquier opinión que pudiera construir. La conclusión que manifestó fue abstenerse por completo de debatir. Les pidió a los lectores que atendieran no a la razón sino a la fe. Algunos estudiosos piensan que ese consejo fue un acto de simple prudencia —tomando en cuenta lo mismo sus intereses inmediatos que los de sus lectores—. Bayle alegaba que estaba defendiendo una tradición escéptica cristiana, con argumentos encaminados solamente a refutar la teología racionalista. Pero se dice que hizo tales declaraciones simplemente para permanecer fuera de la cárcel. Bajo esta luz, todas sus profesiones de fe resultan un mero subterfugio. Más que despejar el campo para que saltara la fe, la minó por completo.

La postura de Bayle influyó a Voltaire y a Hume. La que está implícita no tanto en sus asertos sino en el tono en que los hizo. A diferencia de grandes fideístas, como Pascal o Kierkegaard, Bayle no dejó traslucir la mínima emoción religiosa. Donde mostró pasión fue en la pasión por la ironía. Sencillamente, se regodeó al resaltar la conducta obscena del Rey David, o las fútiles y tortuosas tonterías de la teodicea tradicional. (La idea de que la fe necesita la crucifixión del intelecto en ninguna parte resuena más que en Bayle.) Este tono, tanto como sus ideas, fueron heredados por Voltaire y Hume, cuyas opiniones sobre la religión fueron considerablemente menos ambiguas.

Importantes estudiosos modernos, sin embargo, toman a Bayle al pie de la letra. Hay motivos para considerarlo como el creyente que él afirmaba ser. Elizabeth Labrousse, por ejemplo, insiste en la importancia del contexto. Bayle escribió en una época en que terribles guerras religiosas se habían visto seguidas por nada mejor que persecuciones encarnizadas. La experiencia personal de Bayle en estas últimas, argumenta Labrousse, lo llevó a condenar toda forma de fanatismo religioso, y a propugnar por niveles de tolerancia religiosa adelantados a su tiempo. En consecuencia, sus argumentos contra la teología ortodoxa estaban encaminados a mostrar que jamás podremos conocer la verdad respecto a ninguna cuestión religiosa importante. Éste es un argumento a favor de la tolerancia. Pues si el conocimiento es imposible, debe permitirse que cada cual elija su fe de acuerdo con su conciencia. Desde este punto de vista, Bayle fue un filósofo cristiano que destruyó toda forma inteligible de teología cristiana. Humillar la razón humana era una preparación no solamente para la fe, sino para la humildad religiosa y la moderación política.[3]

Se trata de una cuestión que jamás resolveremos. Y aún más interesante es que, a la luz de los propósitos presentes, no hace falta que la resolvamos. Bayle puede haber sido un ateo o un fideísta cristiano. Se ha llegado incluso a decir que fue secretamente un judío o un superviviente de las masacres de los albigenses. La sustancia de sus creencias religiosas es irrelevante. Argumentos escépticos como los de Bayle pueden llevarnos en una u otra direcciones: a rechazar a Dios en general y a cualquier religión en particular, llevados por la ira o el disgusto; o a abrazarlos en un impulso de fe por causa de la desesperación o del éxtasis. *Porque la cuestión en verdad fundamental que está en juego no es el escepticismo hacia la religión, sino el escepticismo hacia la razón humana.* Cada una de las tres grandes religiones occidentales tienen tradiciones tanto racionalistas como fideístas; cada una de ellas puede ser adoptada o rechazada por esos mismos motivos. El problema del mal no puede determinar nuestra postura religiosa, ni se encuentra determinado por ella. Esto se hará más claro cuando nos ocupemos de Hume, quien tomó los argumentos de

[3] Véase Labrousse, vol. 2, así como la introducción de Richard Popkin a su traducción y compendio de Bayle (Bayle 1).

Bayle como los motivos más sólidos para rechazar a Dios. Es posible que Bayle no los tomara de esa manera, sino que quisiera decir exactamente lo que dijo, con el propósito de persuadirnos de negarse totalmente a argumentar a favor de la fe ciega. Una y otra respuestas son posibles. Es factible conservar la fe en Dios, reconociendo que la fe se encuentra en contradicción con la experiencia y la razón; es posible rechazar la fe totalmente. Lo que no es posible sostener es una fe sin reservas respecto a la razón humana. Una vez que Bayle la había vulnerado en cuanto al problema del mal, la razón humana quedó necesitada de una restauración de proporciones mayores.

Los destinos de Voltaire

No sería Voltaire el único en aportarla. Cuando defiende la razón, hace que Pangloss se vea escéptico. Echemos un vistazo a su relato *Zadig, o el destino*, escrito doce años antes de *Cándido, o el optimismo*. Como personaje, Zadig se parece menos a Cándido que a Job. Zadig es descrito como el mejor y el más sabio de los hombres. Zadig no es un discípulo inexperto, sino —por virtud de sus evidentes habilidades— un apreciado consejero tanto de reyes como de pandilleros desde Babilonia hasta Egipto. Pero, al igual que sucede con el héroe del más célebre de los libros de Voltaire, las improbables aventuras de Zadig lo llevan por gran parte del planeta, en suspenso entre más reveses de fortuna de los que uno puede contar. "Así, ¡finalmente soy feliz!" exclama Zadig cuando sus virtudes lo han llevado a una nueva posición donde es poderoso, útil y querido. Se equivoca siempre, pues los mayores momentos de fortuna se ven pronto seguidos por el exilio, o la esclavitud, o la amenaza de una muerte miserable de la que apenas logra escapar. Todos estos sucesos ocurren por mecanismos que parecen inexplicables. Las acciones justas de Zadig lo llevan a la perdición, las maldades de otros los conducen a la felicidad, y muchos sucesos ocurren meramente al azar. La mayor parte de los elementos de *Cándido* están presentes: el ir de un lado a otro por el mundo y la esperanza de reunirse con una amada distante son el motor que impulsa los viajes y los trabajos del protagonista. Como le

acontece a Cándido, la experiencia le muestra a Zadig que el asesinato, la codicia, las luchas ideológicas son el motor que impulsa a la mayor parte del resto del mundo. Ambos libros describen una pesquisa sobre las argucias de la razón. Al igual que *Cándido*, *Zadig* repite ecos de Bayle casi al pie de la letra: "Es preciso que haya siempre crímenes y desgracias".

A diferencia de Cándido, Zadig llega a una respuesta. Zadig se plantea la pregunta del ángel que aparece al final de la historia. Lo que dice el ángel semeja el mundo según Leibniz. En su inmensa diversidad, el mundo fue necesariamente creado por una sabiduría superior.

> No hay azar: todo es prueba o castigo, o recompensa, o previsión [...] ¡Débil mortal! Acaba de discutir lo que hay que adorar (Voltaire 1, 268 [169]).

El ángel, sin embargo, puede hacer cosas que Leibniz no podía hacer y, como agente de la Providencia, procede a representar la lógica del mundo. Leibniz se negó a dar ningún detalle. Al pedir una pequeña prueba de que este mundo es el mejor de los mundos posibles Bayle había sido, consideraba Leibniz, demasiado exigente. Así que Leibniz escribió que la demanda de Bayle de una exposición detallada sobre *cómo* el mal es compatible con el modelo del mejor de los mundos posibles es "pedir demasiado":

> Para mí es suficiente señalar que no hay nada que *impida* vincular un cierto mal individual con lo que es lo mejor en su conjunto (Leibniz, 214; las cursivas son mías).

Desde luego, formalmente Leibniz tenía toda la razón. En este punto, como en cualquier otro lugar, sus respuestas muestran los límites de lo formal —según se quejó nada menos que Bertrand Russell—.[4] A diferencia de Leibniz, el ángel de Zadig tenía poder, tanto en la teoría como en la práctica. Reduce a cenizas la casa de un anfi-

[4] En *La filosofía de Leibniz*, escribe que Leibniz "parece implicar que la existencia significa pertenecer al mejor mundo posible; así, el optimismo de Leibniz se redu-

trión particularmente generoso y ahoga al solícito joven que era el único consuelo de su tía, una viuda "caritativa y virtuosa". Cuando Zadig protesta indignado, el ángel revela la verdad que subyace en las apariencias. Un tesoro inmenso está enterrado bajo la casa, pero el propietario lo encontrará únicamente cuando la construcción esté en ruinas. Si el joven que se ahoga hubiera vivido, el año siguiente habría asesinado a su tía, y al propio Zadig en el subsecuente. Las virtudes de Zadig le otorgan un acceso privilegiado a las verdades que permanecen ocultas al resto de los mortales. Cuando los ángeles descienden para dar explicaciones, no hace falta andar en busca de razones para la fe. El propio Zadig, además, resulta totalmente recompensado por su brío. Pese a las artimañas de sus rivales es coronado rey de Babilonia, aclamado como el más valiente y el más sabio de sus ciudadanos, y recibe la mano de la hermosa y virtuosa sultana que durante años lo había amado a la distancia.

Aquí *Zadig* puede recordarnos el epílogo del libro de Job, un final tan burdo que los exegetas de la Biblia suelen descartarlo como una interpolación tardía que buscaba satisfacer a los ortodoxos. Como recompensa por sus sufrimientos, los bienes de Job le son devueltos con jugosos intereses: el Señor le entrega 14 000 ovejas para sustituir a las primeras 7000, fulminadas por rayos; 6000 camellos para resarcirlo de los 3000 que se robaron los caldeos. Esto puede sonar como una sátira parisiense, pero *Zadig* mismo no lo es. Voltaire se mantiene impávido:

> El imperio gozaba de paz, de fama y de abundancia; fue el siglo más hermoso de la tierra: estaba gobernada por la justicia y el amor. Bendecían a Zadig, y Zadig bendecía al cielo (Voltaire 1, 272 [172]).

En 1747 el mundo parecía estar en orden. Por supuesto, el final de *Cándido* es ni más ni menos que un cuento de hadas: todos los personajes, que han sido maltratados, llegan desde los confines de la Tierra para sumar sus fuerzas en el cultivo de una huerta. Pero si el

ciría a decir que *real* es una abreviatura que a veces conviene sustituir por *el mejor posible*. Si tales son los consuelos de la filosofía, no debe asombrarnos que los filósofos no puedan soportar un dolor de muelas con paciencia!" (Russell 1, 377).

final de *Cándido* parodia las aspiraciones de los optimistas como Leibniz y Rousseau, el final de *Zadig* únicamente las confirma.

¿Qué sucedió de *Zadig* a *Cándido*? Su materia es virtualmente idéntica; sin embargo, el lector llega a conclusiones casi opuestas. Los crímenes y las desgracias que se explican y se redimen en la primera novela quedan abiertos en la segunda. Si en *Cándido* hay alguna voz sabia, ésa es la del maniqueo Martín, quien concluye que el mundo existe para volvernos locos. La mudanza en las opiniones de Voltaire ha sido explicada como resultado de un cambio en sus asuntos privados. Voltaire había alcanzado la fortuna y el poder, la amistad y el amor. Pero en 1749, la notable mujer con quien había vivido felizmente, falleció al dar a luz un hijo de otro hombre. Pocos años después, su estancia en la corte prusiana en Postdam terminó con una violenta disputa con Federico el Grande. Destacar tales hechos puede ser un argumento *ad hominem*, pero a Voltaire esto no le habría importado. Él sería el primero en insistir que el entorno inmediato influye sobre la visión del mundo.

> El gusto por andarse quejando y exagerando es tan grande que al menor rasguño uno exclama que el mundo está anegado en sangre. ¿Ha sido uno engañado? Todos los hombres son perjuros. Un espíritu melancólico que ha sufrido alguna injusticia ve el universo lleno de condenados, y un joven hedonista que cena con su dama después de haber ido a la ópera no puede imaginar que haya hombres infortunados (Voltaire 6, 381).

La afirmación de que proyectamos nuestros estados de ánimo sobre el cosmos, y los llamamos nuestra visión del mundo, se repite en relatos como "El mundo tal como va" y en *Cándido*.[5] Pero el cambio en la visión del mundo de Voltaire no fue producto de simplemente la mudanza en su fortuna. Para comenzar, las cosas no eran tan malas. Fue *después* del poema de Voltaire sobre el terremoto de

[5] "Cuando pensaba en las riquezas que aún tenía, y cuando hablaba de Cunegunda, sobre todo después de una buena cena, [Cándido] aún se inclinaba por el sistema de Pangloss" (Voltaire 5, 64). Véase también el *Diccionario:* "Bien, todo va bien" (Voltaire 6).

Lisboa cuando Rousseau comentó el desajuste entre las bendiciones que el mundo había volcado sobre Voltaire y la ingratitud de Voltaire para con el mundo. Desde la perspectiva de Rousseau, Voltaire tenía todas las razones para sonar como Pangloss.[6] Y esto no era meramente envidia, pues Rousseau no estaba simplemente equivocado. Voltaire tenía una notable capacidad para rechazar las saetas de la fortuna adversa, y se recuperaba de los golpes de mala suerte casi tan rápidamente como Cándido se repuso de los azotes del regimiento búlgaro. Al escribir este episodio, Voltaire estaba seguramente pensando en su propio maltrato a manos del rey-soldado prusiano. Pero aún después de la huida obligada de Sans Souci, y de la muerte de su único verdadero amor, Voltaire escribió que su vida era tan dichosa que estaba casi avergonzado.

Así pues, ninguna inferencia autobiográfica ordinaria puede explicar el cambio en sus opiniones. Como tampoco puede hacerlo ninguna otra revisión de sus relaciones entre experiencia y teoría. Si Voltaire se mantuvo fiel a alguna tradición, ésta es la que comenzó con Bayle. Uno y otro sostuvieron que una lúcida descripción de la realidad debe preceder a cualquier especulación sobre ella. La miope reflexión de Cándido muestra que nunca aprendió a pensar por él mismo. Cándido observa el mundo al través de las lecciones de Pangloss, cuya fama como el filósofo más grande del mundo es consecuencia de que esté empleado como tutor en un castillo de Westfalia. Cándido se hace más sabio cuando, guiado por el escéptico Martín, rechaza por completo la especulación a favor del trabajo, humilde y agotador. Y una afirmación del "Poema sobre el desastre de Lisboa" es que basta observar fríamente los cuerpos destrozados y escuchar el llanto de los niños para probar que la filosofía es vana.

[6] "Impresionado al ver a aquel pobre hombre abrumado, por decirlo así, de prosperidades y de gloria, declamar amargamente contra las miserias de aquella vida y encontrar siempre que todo estaba mal, formé el insensato proyecto de hacerle entrar en sí mismo y de probarle que todo estaba bien. [...] Lo absurdo de esa doctrina [de Rousseau], que salta a los ojos, es sobre todo inexplicable en un hombre colmado de bienes de toda especie, quien, desde el seno de su felicidad, trata de desesperar a sus semejantes con la imagen horrible y cruel de todas las calamidades de que él está exento. Autorizado más que él para contar y pesar los males de la vida humana, hice examen equitativo, y le probé que de todos aquellos males no había uno solo de que la Providencia no estuviese disculpada y no tuviese su origen en el abuso que el hombre ha hecho de sus facultades" (Rousseau 4, 284). Rousseau se refiere a la carta que escribió a Voltaire como respuesta a su "Poema sobre el desastre de Lisboa". Concluye quejándose de que Voltaire nunca se molestó en contestar la carta directamente. Si tiene razón al sugerir que la respuesta, cuatro años después, llegó bajo la forma de *Cándido*, esto le habrá servido de cierto consuelo.

El lector podría concluir que Voltaire se hizo más viejo y más sabio, enumeró los males del mundo y en esa medida se fue haciendo cada vez más escéptico acerca de encontrarles un sentido. Tal conclusión sugiere que la descripción de la experiencia en las obras posteriores, como *Cándido* o como el "Poema sobre el desastre de Lisboa" será más cruda, más brutal que sus descripciones anteriores. He aquí la descripción de la Guerra de los Siete Años en *Cándido*, un fiel eco de Bayle:

> No había nada más hermoso, más diestro, más brillante, más bien ordenado que ambos ejércitos: las trompetas, los pífanos, los oboes, los tambores y los cañones formaban tal armonía cual nunca hubo en los infiernos. Primeramente, los cañones derribaron unos seis mil hombres de cada parte; después la fusilería barrió del mejor de los mundos unos nueve o diez mil bribones que infectaban su superficie [...] En fin, mientras ambos reyes hacían cantar un *Te Deum*, cada uno en su campo, se resolvió nuestro héroe ir a discurrir a otra parte sobre los efectos y las causas (Voltaire, 5, 65 [20]).

Las exageradas escenas de horror de *Cándido*, sin embargo, no difieren mucho de las que Voltaire ofreció antes. Zadig puede "ver a los hombres como realmente son, insectos que se devoran en un pequeño átomo de lodo" (Voltaire 2, 129). Y un cuento escrito un año después, titulado con intención "El mundo tal como va", describe a un viajero encargado de comunicar el estado del mundo a un ángel que debe decidir si ha de ser destruido. La letanía de guerra, sangre y traición es en gran medida la misma que encontraremos en obras posteriores. El desenlace es lacónico. El ángel decide que si no todo es bueno, al menos resulta pasable. Destruir una ciudad por causa de sus pecados no tiene mayor sentido que destruir una obra de arte porque no está toda hecha de joyas y oro. Si Voltaire llegó a ver las

cosas de manera diferente no fue por una diferencia en lo que había *visto*.

La imagen de la experiencia que presentan estos cuentos, ¿es realista? Si *Cándido* pertenece a algún género, tal parecería ser la sátira. Llamarlo realista resulta, por lo menos, inapropiado. Los sucesos del relato, y la velocidad con que se siguen uno a otro hacen algo más que desafiar la probabilidad. La vertiginosa sucesión de aparentes muertes y recuperaciones milagrosas, revelaciones inesperadas, riquezas fabulosas, tormentos insoportables, es tan inverosímil que no intenta siquiera que el lector le conceda crédito. Ya que no podemos prestar cierto tipo de atención a la historia misma, quedamos en libertad para reflexionar sobre las intenciones de Voltaire al escribirla. En una conversación en la calle, llamar a una descripción del mundo más realista que otra es una forma disimulada de manifestar nuestra lealtad al pesimismo. El subtítulo de *Cándido* es *o el optimismo*. Voltaire no adopta ningún compromiso al hacer malabares con la tríada optimismo / pesimismo / realismo, como si fueran otras tantas pelotas en el aire. El absoluto absurdo de las combinaciones de acontecimientos que ocurren a los personajes de *Cándido* hace juego únicamente con la absoluta veracidad de los sucesos. Los personajes pueden ser inventados, pero lo que experimentan no lo es —incluso las historias de los seis reyes depuestos en Venecia que lucen tan graciosos que el propio Cándido piensa que está presenciando una mascarada—. El libro comienza con la Guerra de los Siete Años, en la cual la gente era masacrada por nada. La Inquisición realmente quemó a forasteros en el nombre de Dios. Los conquistadores europeos realmente asesinaron a millones de aborígenes para buscar oro. Los esclavos africanos realmente eran mutilados en las colonias de países ilustrados, como Holanda, y los países progresistas, como Inglaterra, realmente ejecutaron a sus oficiales cuando no pudieron ganar batallas cruciales. Las mujeres realmente son rutinariamente violadas en tiempos de guerra. No menos genuinos son los ejemplos menores de perversidad que aparecen en *Cándido*: una aristocracia tan desprovista de gracia y tan idiota que preferiría asesinar y morir que abandonar sus nociones de privilegio; los casos ordinarios de hurtos y traiciones que abundan en el libro; los sucesos naturales como el terremoto de Lisboa, y en especial la escena que lo precede, donde el primer personaje genuinamente bueno de la historia se ahoga en la tormenta mientras sobrevive un matón sin principios.

Todo esto es simplemente para decir: *Cándido* es breve, compendioso y satírico, pero no por eso *falso*. Como descripción de la realidad, es notablemente preciso. Cualquier buen europeo podría haber presentado una lista similar de atrocidades después de leer el periódico. Voltaire se abstuvo de crear la profundidad y la textura literarias que nos llevan a identificarnos con los personajes, y de dar muestras de indignación a su favor, para crear una crónica escalofriante. De ese modo se anticipó a los medios modernos, ofreciéndonos una serie de tomas sobre la miseria humana al través del globo. Del mismo modo que los medios modernos al informar sobre cualesquiera crímenes, dondequiera que ocurran, Voltaire afirmaba ser imparcial. Al igual que los medios modernos, se deleitaba documentando que príncipes e Iglesias rivales, salvajes y civilizados cometían los mismos crímenes. La época de Voltaire, como la nuestra, estaba plena de un sentido de universalidad: los viajes y el comercio daban a la gente facilidades sin precedente para conocerse. La Ilustración se alimentó ansiosamente de relatos, reales e inventados por igual, sobre las costumbres de otros continentes. ¿Fue *Cándido* una sátira de tales relatos o una mera manera de ampliarlos? Como haya sido, la lección que se desprende parece clara. Si hay algo común que pueda hallarse en la diversidad de la humanidad, eso es el crimen y la desdicha.

Tanto peor en las descripciones. Sin duda, las descripciones de la realidad que hizo Voltaire en sus obras más tempranas y alegres son tan similares a las que hay en las obras posteriores, más sombrías, que unas y otras parecen ser sinceras. Lo que importa es lo que hagamos con ellas. Voltaire está consciente de que somos proclives a la queja. Una afirmación central de *Cándido*, de hecho, es que todos nosotros gozamos al creer que nuestros problemas son los peores. La vieja cuya ruda sabiduría es para Cunegunda lo que las enseñanzas de Martín son para Cándido propone esta manera de pasar el tiempo durante el viaje del Viejo al Nuevo Mundo:

> En fin, señorita, tengo experiencia, conozco el mundo; concedeos un placer: invitad a cada pasajero a contaros su historia, y si hay uno solo que no haya a menudo maldecido de su vida, y que no se haya dicho a sí mismo que era el más desgraciado de los hombres, tiradme al mar de cabeza (Voltaire 5, 94 [41]).

Cunegunda acepta la apuesta y persuade a todos los ocupantes del barco para que cuenten sus aventuras. Termina por aceptar que la vieja tenía razón. Tales ejercicios en sufrimientos comparados abundan en el libro.[7] Un día, Pangloss y el hermano de Cunegunda, el barón, reciben veinte azotes con un vergajo por andar disputando sobre quién sufre la mayor injusticia, y sin embargo continúan haciéndolo. Largo tiempo antes de que la sociedad del siglo xx comenzara a ver la victimización como una manera de adquirir derechos, Voltaire presentó en un carnaval a seis reyes depuestos, cada uno de ellos compitiendo por el honor de ser más desdichado que los demás. Esta escena señala, hacia el final de *Cándido*, lo lejos que ha llegado la humanidad. El problema del mal comenzó con un Job único y majestuoso, en un texto que no admite que se cuestione su alegato de ser el más infeliz de los hombres. De no ser por el caso de Job —queda implícito—, el mundo estaría en orden. Para mediados del siglo xviii, las desdichas se habían multiplicado. Ni siquiera la realeza auténtica permitía que nadie aspirara a la nobleza, la majestad, ni siquiera la solemnidad. La gloria perdida sólo incrementaba la miseria y el ridículo de la desdicha personal.

Se trata de una lectura atrevida, pero voy a arriesgarme a hacerla: Voltaire estaba combatiendo su propia tendencia a la complacencia. Sabía, en primer lugar, que lo había bendecido la fortuna. Sabía, en segundo lugar, que todos tendemos a quejarnos. Para Voltaire, esto podía a veces ser una virtud. El pasaje más vehemente en el poema de Lisboa dice que nuestras quejas surgen de las emociones más nobles que los seres humanos pueden experimentar —no de la vanidad ni del orgullo—. Pope, de acuerdo con los defensores más tradicionales del orden cósmico, había argumentado eso último. Incluso había

[7] Debo este término, y muchos comentarios sobre el tema a James Ponet.

llamado a quien cuestionara ese orden "¡vil gusano!" —un epíteto especialmente cruel no sólo por su valoración inmediata de la humanidad, sino por el recordatorio implícito de lo que finalmente será de todos nosotros—. Los subtítulos de Voltaire son reveladores; El "Poema sobre el desastre de Lisboa" lleva por subtítulo: "Examen de este axioma 'Todo va bien'". En su prefacio, Voltaire declara su "amor y admiración" por "el ilustre Pope", a quien anteriormente tradujo e intentó imitar. Voltaire dice que aún está de acuerdo con Pope. Así, escribe que él

> Reconoce, con toda la humanidad, que en la Tierra existe el mal, al igual que el bien; admite que ningún filósofo ha sido nunca capaz de explicar la naturaleza del mal moral y del mal físico. Afirma que Bayle, el más grande maestro en el arte de razonar que jamás haya escrito, nos ha enseñado únicamente a dudar, y que combate con él mismo; sostiene que el entendimiento del hombre es tan frágil como su vida es miserable (Voltaire 3, prefacio).

Todo esto y más lo compartía con cualquier lectura de Pope. Pensaba que Pope erraba no en cuanto a la comprensión ni la observación, sino a la compasión. Son la generosidad y la simpatía, no la arrogancia ni la presunción, lo que nos lleva a protestar contra el mal natural. Las doctrinas de Leibniz y de Pope sencillamente añaden una burla a la miseria:

> Si cuando Lisboa, Moquinxa, Tetuán y otras ciudades fueron abatidas con gran número de sus habitantes en el mes de noviembre de 1755, los filósofos hubieran arengado a los miserables que con dificultades escaparon de las ruinas, "todo esto contribuye al bien general; los descendientes de quienes han perecido aumentarán sus fortunas; los alarifes ganarán dinero reconstruyendo los edificios, las fieras se alimentarán con los cadáveres enterrados en las ruinas; se trata de un efecto necesario de causas necesarias; su infortunio personal no es nada; contribuye al bien universal" *tal exhorto habría sido sin duda tan cruel como el terremoto fue letal, y todo lo que el autor del poema sobre la destrucción de Lisboa ha dicho equivale solamente a eso* (*idem*, las cursivas son mías).

Quienes señalan por qué el mundo no es el mejor, al menos reconocen el dolor de los demás, así no puedan aliviarlo. Argumentar que actúan por motivos menos respetables es sencillamente un error.

Voltaire fue incluso más lejos. La actitud de Pope no solamente no logra consolarnos; nos deja abandonados. Si el mal es necesario, mayor razón tenemos para la desesperación. Pues esa clase de optimismo anula la esperanza de un mundo mejor.[8] El poema termina llamando a la esperanza nuestra única felicidad sobre la tierra. Voltaire dejó el propósito de tal esperanza convenientemente ambiguo. Si la felicidad dependía de la esperanza en el cielo, o en la posibilidad de mejorar el mundo acá abajo no era un tema que le interesara tratar. Como un anticristiano comprometido, probablemente quería decir lo segundo, aunque no podía ponerlo en letra impresa.[9] Pero es posible que Voltaire creyera también que la esperanza de otra vida fuera todo lo que impide que desesperemos en ésta.

En suma: la descripción de la realidad que hace Voltaire en *Cándido* era congruente no sólo con la de Pope, y muy posiblemente con la de Leibniz, sino con sus propias obras a lo largo del tiempo. Todas muestran pocos desacuerdos sobre los hechos acerca del mundo, y aun sobre la capacidad de las teorías ordinarias para ponerlos en orden. Lo que está en juego no es la verdad o la falsedad de una afirmación en especial, ni siquiera la verdad o la falsedad de nuestros compromisos teóricos más generales. Por momentos Voltaire parece simplemente sostener que la experiencia desnuda antecede a cualquier teoría que intente ordenarla. Pero Voltaire, como Pope, no era un metafísico, de manera que tampoco puede ser un empirista completo. El empirismo y el racionalismo son demasiado crudos y generales para delinear las posibles posiciones en el esfuerzo para decidir cuál es el sitio de la experiencia en nuestra visión del mundo. El

[8] Véase "Bien, todo va bien" (Voltaire 6). O, como lo pregunta Cándido tras el terremoto de Lisboa y sus consecuencias, "Si éste es el mejor de los mundos posibles, ¿cómo son los otros?" (Voltaire 5, 28).

[9] En su correspondencia privada, Voltaire describió el terremoto como una patada en el trasero a la Providencia ("de cette affaire la Providence en a dans le cul"). Citado por Gourevitch.

asunto no es si uno toma en cuenta la experiencia, sino la distancia con que uno la observe.

Francis Bacon proclamaba que el progreso científico comenzó cuando los científicos empezaron a tomar en cuenta la experiencia. Pero los historiadores modernos de la ciencia señalan que si uno parte de la experiencia sin suposiciones teóricas, es más probable que uno descubra la mecánica de Aristóteles que la de Galileo.[10] Kant atribuía las revoluciones en la ciencia moderna al valor de Copérnico para *contradecir* el testimonio de los sentidos (Kant 3, Bxxii). La ideología que nos anima a dejar de ver los libros antiguos y comenzar a ver el mundo ha estado bajo la metralla por largo tiempo. Pero, aun cuando una percepción de la experiencia libre de obstáculos sea lo que puede ayudarnos, la cuestión que subsiste es la del enfoque. (Quienes se negaban a mirar por el telescopio de Galileo no eran simplemente obtusos. ¿Por qué debía privilegiarse *esa* perspectiva?) ¿Qué tan cerca debe uno mantenerse? La crítica de Voltaire a Pope era una crítica en germen al ideal de la objetividad. Visto desde el cielo Pope bien podría tener razón. Vistos desde una altura y distancia suficientes, nuestras dificultades bien pueden ser pequeñas y compatibles con un universo donde todo está ordenado para lo mejor. Pero después de citar el *Ensayo sobre el hombre* de Pope, Voltaire defiende nuestro derecho a tener otra perspectiva:

> ¿No encuentra uno un gran consuelo en la observación de Lord Shaftesbury de que Dios no va a alterar sus leyes eternas por un pequeño y miserable animal como el hombre? Pero uno debe asegurar a ese pequeño y miserable animal el derecho a lamentarse humildemente y a indagar, mientras se lamenta, por qué esas leyes eternas no están hechas para el bienestar de cada persona (Voltaire 6, 121-122).

Nosotros, animales pequeños y miserables, tenemos el derecho de sorprendernos ante nuestra miseria. Voltaire no se detuvo allí: un Dios que no logra hacer eso y se limita a observarlo a la distancia,

[10] Para este aserto en particular, véase Westfall, 21 y ss.

como el majestuoso y desinteresado Dios del deísmo, es un Dios al que debería reprochársele Su falta de humanidad —en ausencia de una palabra mejor—.

Dado lo odioso que Voltaire era para Rousseau, en especial, es curioso verlo como un campeón de la amabilidad. Pero sus expresiones sobre el terremoto de Lisboa, todas en un mismo sentido, no dejan otra opción. En su escrito sobre Lisboa, Rousseau culpa a las víctimas. En su poema sobre Lisboa, Voltaire las escucha llorar. ¿Cuándo es la falta de compasión un reproche filosófico? El poema filosófico de Voltaire dice a Pope, el maestro de la poesía filosófica, poco más que esto: hay circunstancias en las cuales escribir poesía puede ser una salvajada.

Un lazo que une a todos los escritores comentados en este capítulo es un agudo y estremecido humor que forma un curioso contrapeso a su deprimente descripción de las apariencias. Tal vez sintieron que podían permitírselo, así como no podían hacerlo los apasionados buscadores del orden tras las apariencias. Tal vez ellos sencillamente lo necesitaban más. Pues con todo su brillo y su cosmopolita ingenio, Voltaire parece estar desgarrado. En parte, Voltaire encontraba que el principio de la razón suficiente era enteramente manifiesto. Descubría sus trazos en su propia vida, que en algunos momentos a lo largo del camino parecía tan múltiplemente bendecida como la de Zadig. A lo largo del camino, seguramente. La creencia de que hay una razón para todo lo que ocurre puede ser analizada de varias maneras. Pese a todo lo que jugueteó con ella, Voltaire no fue más descuidado al interpretar el principio de la razón suficiente que el propio Leibniz, y posiblemente lo fue menos. Leibniz jamás ofreció una interpretación sólida de la declaración que consideró su principio mayor. Cuando dijo que nada sucede nunca sin una razón, dejó al lector confundido, pues nunca señaló adecuadamente la diferencia entre la causa final y la causa eficiente, y puede incluso haberlas confundido de manera deliberada.[11] Voltaire estaba fascinado por las cadenas causales improbables. Estaba claramente inclinado a creer en el destino, medio hermano de la Providencia, y volvió a manipularlo a lo

[11] Para un comentario más amplio, véase Neiman, capítulo 1.

largo de su obra. La secuencia de aventuras que lleva a Cándido a los brazos de Cunegunda tras el desastre de Lisboa es la clase de episodio que lleva a los lectores a no tomar en serio la historia. Cuando tiene un final feliz, es menos probable que se tome como literatura que como una caricatura o una farsa. Pero recordemos el comentario de Kant sobre andar mintiendo al asesino. Esa clase de improbabilidades, cuando terminan mal, son precisamente las que hacen de un suceso una tragedia. (Si Edipo hubiera llegado a la encrucijada un cuarto de hora más tarde nos habría llevado a un simple poema épico. Si Julieta se hubiera despertado un cuarto de hora antes habría inscrito sus aventuras en los anales de los romances arlequinescos.) En segundo lugar: no importa cuál sea su resultado, las cadenas improbables forman la trama de la historia. El *Diccionario* de Voltaire dedica una entrada al tema. El rey de Nápoles debía su corona, y posiblemente su existencia, a una serie de acontecimientos que comenzaron con una insignificante disputa entre dos damas de honor. Tras este ejemplo, Voltaire concluye:

> Examinemos las situaciones de todas las naciones en el universo: están fundadas en una secuencia de hechos que parecen no estar conectados y que están en todo conectados. En esta inmensa máquina, todo son ruedas, poleas, cuerdas, resortes (Voltaire 6, 164).

Voltaire sostiene que estas redes de cadenas se encuentran en el fondo del orden natural, del mismo modo que de la historia humana. Toda su obra subraya esa clase de contingencias demenciales que pueblan un mundo que parece tan totalmente fortuito que seguramente no lo puede ser.

¿O sí lo puede? Mi sugerencia de que el destino es el pariente pobre de la Providencia era deliberadamente evasiva. Voltaire, al final, no lo fue. La diferencia más clara entre los escritos tempranos y tardíos de Voltaire es su insistencia, al final, en distinguir entre las razones y las causas. Obras como *Zadig* y el *Diccionario* consideran que la sabiduría está allende todas esas increíbles cadenas de sucesos. Obras como el "Poema sobre el desastre de Lisboa" y *Cándido* no lo hacen. Voltaire estaba todavía *tentado* a buscar la mano de la Providencia

detrás de toda improbabilidad. Pero Voltaire fue tan inmisericorde con sus lectores como con él mismo. *Cándido*, en particular, organiza nuestras expectativas de encontrar un sentido en la historia, solamente para desbaratarlas. Una y otra vez, Voltaire alienta esperanzas para el descubrimiento de la Providencia: el Gran Inquisidor que ordenó el ahorcamiento de Pangloss es asesinado por Cándido; el pirata holandés que lo roba se ahoga con sus tesoros en una batalla naval. Pero Voltaire alentaba las esperanzas solamente para burlarlas, pues los inocentes mueren con la misma facilidad, y una multitud de crímenes quedan sin castigo. Aquí no puede encontrarse ningún orden. Lo que queda del principio de la razón suficiente es la más desnuda clase de causalidad eficiente, detallada cuidadosamente cuando Pangloss explica la genealogía de su sífilis.

La enfermedad de Pangloss es una negación de la Providencia, no simple agnosticismo. (Puede ser que una vengativa deidad volteriana dijera que el presuntuoso doctor dejó que le llegara, pero semejante lectura parece un tanto forzada.) El ejemplo de la sífilis no es un accidente. Considérese la entrada "Amor" en el *Diccionario* de Voltaire:

> La mayoría de los animales que copulan experimentan placer solamente al través de un solo sentido; y cuando ese apetito queda satisfecho, todo se extingue. Ningún animal, aparte de nosotros, conoce los abrazos; el cuerpo entero participa; en especial los labios disfrutan un placer que nada agota, y ese placer pertenece únicamente a nuestra especie; por último, uno puede entregarse al amor en cualquier momento, mientras los animales tienen solamente un periodo definido. Si uno reflexiona sobre estas ventajas, uno dirá, con el Earl de Rochester: "El amor haría que una nación de ateos adorara a la Divinidad" (Voltaire 6, 74).

Voltaire continúa describiendo en detalle las maravillas del amor erótico, y las ventajas que nos otorga sobre otras especies. El amor desarrolla las potencias del cuerpo y de la mente, a partir de material que ofrece la naturaleza. Las formas en que el gusto y el arte se combinan para hacer del amor erótico la gloria de la vida de los seres humanos debería llevarnos a inclinar nuestras cabezas con sobrecogida gratitud. Hasta que consideramos algo: si los animales no conocen nunca los placeres del amor, tampoco conocen sus dolores. La sífilis es el medio con que "la naturaleza ha envenenado los placeres del amor y las fuentes de la vida" —y por consiguiente nuestros esfuerzos de encontrar orden en ellos—.

> Si se pudiera alguna vez acusar a la naturaleza de desdeñar su obra, entorpeciendo su plan, actuando en contra de su diseño, sería en este caso. ¿Es éste el mejor de los mundos posibles? ¡Muy bien! Si César, Antonio, Octavio nunca tuvieron esta enfermedad, ¿no era posible evitar que Francisco I *muriera* por ella? No, *dice* la gente; las cosas fueron ordenadas así para lo mejor: quiero creerlo, pero es triste para aquéllos a quienes Rabelais dedicó su libro (Voltaire 6, 75).

Aquí aparece en prosa llana la intención que desde la fábula alienta en *Cándido*. Voltaire ofreció pruebas en favor del argumento del diseño que podrían llevar a sus lectores al borde de las lágrimas. Justo en el momento en que nos disponemos a cantar esos salmos que Kant creyó que aborchonarían al rey David, Voltaire nos cierra la boca. No hay ninguna intención de hacernos parecer estúpidos. Por el contrario: difícilmente recurriría Voltaire a este ardid con tanta frecuencia si no estuviera luchando contra él mismo. En el pasaje que acabo de citar, es explícito: *Quiero creerlo*. Aquí *lo* se refiere al complejo entero del optimismo del XVIII que observa las maravillas ordinarias, llama un milagro al orden que revelan, y directamente de ahí infiere la mejor explicación de un Dios dedicado a producir maravillas ordinarias. Las manos y los ojos humanos servían como ejemplos, desde un punto de vista deísta común, de cosas cuya estructura es tan maravillosa que debió haber sido planeada. Voltaire añade los labios. ¿Qué mejor prueba de la existencia de un Diseñador que ha dispuesto las cosas en beneficio de Su especie elegida? Pero antes de que uno pueda eternizarse en la maravilla ordinaria de un beso, Voltaire nos recuerda su frecuente resultado.

En el siglo XVIII, creer en la Providencia era esencial para cualquier forma de religión. En la entrada "Teísmo", de su *Diccionario*, Voltaire reconoció que ninguna dificultad en la noción de la Provi-

dencia haría temblar la fe de un teísta, pues se tratará siempre de dificultades, no de refutaciones.[12] Sin un vislumbre de la naturaleza de un mundo futuro —en esta vida o en otra— la idea de un Dios justo, que nos recompense, *no puede* ser rechazada. En lo esencial, esta idea hace falta para que cualquier religión se considere racional. Al afirmar que hay un vínculo claro y cierto entre los males moral y natural, la idea de la Providencia niega la noción de la gracia, así como la del ateísmo. Tanto la gracia como el ateísmo dejan al azar la conexión entre la virtud y la felicidad. La razón exige que esa conexión sea sistemática. Una relación sistemática entre lo que uno hace y lo que le sucede a uno es para el deísmo al menos tan importante como para cualquier forma del cristianismo. Si los vínculos entre la virtud y su recompensa fueran accidentales, el reloj no podría funcionar —para usar otra metáfora favorita de los deístas—. ¿Qué relojero diseñaría un mecanismo donde los engranes y los dientes giraran azarosamente en un sentido y a veces en otro, sin aviso alguno?

Tanto el amor como Lisboa ocultan la existencia de la Providencia, pues ocultan una conexión entre el mal natural y el mal moral. Ahora, Voltaire cree que los males morales son con mucho el problema mayor. El 16 de diciembre de 1755, escribió a un pastor protestante:

> Compadezco a los portugueses, al igual que usted, pero los hombres aún se hacen más daño en su pequeña madriguera que los que les inflige la naturaleza. Nuestras guerras masacran más hombres que los que sucumben en los terremotos. Si en este mundo debiésemos temer solamente la desgracia de Lisboa, nos encontraríamos tolerablemente bien (Voltaire 7, vol. 4).

En el propio *Cándido*, el terremoto es menos horrible que el subsecuente auto de fe escenificado por la Inquisición para evitar futuros desastres. Y llama la atención que el único mito cristiano al que Voltaire deseaba aferrarse fuera el de la Caída. Voltaire sostenía la noción de que el pecado original era una reflexión sobre la experiencia humana más cierta que las doctrinas optimistas de Pope o de los

[12] Véanse también las entradas para "Ateísmo" y "Religión".

socinianos.[13] Se trata de un pensamiento que Voltaire expresó en sus obras primeras, así como en las posteriores: lo que los hombres se hacen unos a otros es mucho peor que cuanto la naturaleza les haga. No le hacía falta Rousseau para recordar que tenemos suficiente que hacer con erradicar aquellos males morales que está a nuestro alcance cambiar, sin preocuparnos por los males naturales, que no lo están. Tampoco deberíamos olvidar que, pese a todas sus irritantes salidas de tono, Voltaire gastó una respetable cantidad de tiempo en el asunto de erradicar los males morales, en largas y repetidas campañas contra los abusos de poder que le han dado el prestigio de ser llamado el primer intelectual moderno comprometido desde un punto de vista político. Sin embargo, si la propagación de los males morales es lo que más nos lleva a la desesperación, la falta de todo vínculo entre los males morales y los naturales es lo que puede enloquecernos. La resistencia de la gente a las adversidades es finita. Aun Job, cuya paciencia llegó a ser proverbial, maldice su nacimiento cuando la enfermedad azota su cuerpo. Cuando los males naturales nos acontecen, los males morales parecen multiplicarse, e incluso los justos entre nosotros pueden perder confianza respecto a ser capaces de combatirlos.

No existe duda de que la negación de conexiones sistemáticas entre los males morales y naturales contiene elementos progresivos. El ejemplo de la sífilis muestra esto especialmente bien. Para las culturas puritanas, en tiempos de Voltaire lo mismo que en los nuestros, las enfermedades transmitidas por contacto sexual eran sin duda una prueba de la Providencia. Quienes habían pecado acostándose con quien fuera que no debieran no tenían que esperar su arribo al otro mundo para comprobar la realidad de la justicia divina. Ahora, al negar que la sífilis tuviera ningún significado, Voltaire negaba que el sexo fuera un pecado.

> Esta peste no es como tantas otras enfermedades que son consecuencia de nuestros excesos. No fue introducida al mundo por el li-

[13] Véase la carta abierta al *Journal Encyclopédique*, del 1° de abril de 1759, citada en Gay, "Voltaire's Faith", en Voltaire 4. Asimismo la carta a Bertrand citada en Mason, "*Candide* Assembling Itself", *idem*.

> bertinaje; brotó en islas donde los hombres vivían en inocencia, y desde allí fue esparcida por todo el viejo mundo (Voltaire 6, 75).

Pero las lecciones que propuso Voltaire muestran por qué Madame de Staël lo acusó de "diabólico alborozo". Supongamos que uno aplaude su negativa a relacionar los males morales y los naturales, pues uno comparte la negativa de Voltaire para ver la fornicación como un mal. Supongamos que uno se inclina a compartir la opinión de que es, por el contrario, la clase de beneficio que puede hacernos teístas. ¿Acaso es el mundo algo más luminoso por consistir en cadenas causales simples que no otorgan recompensas ni castigos, sino que ciegamente permiten que a tales bienes sigan semejantes males? (Voltaire ni siquiera empieza a meditar sobre el tema de los corazones rotos, tal vez porque los consideraba pertenecientes a la categoría de males no naturales que podían, con algo de esfuerzo, ser evitados.) En su primer reencuentro con Pangloss, aterrorizado, Cándido se aleja del pedante maestro, infectado de sífilis. Una vez que recobra la calma,

> vuelto en sí, y tras decir todo lo que tenía que decir, preguntó por la causa y el efecto, y por la razón suficiente que había puesto a Pangloss en tan lamentable estado. —¡Ay!, dijo el otro, es el amor: el amor, consolador del género humano, conservador del universo, alma de todos los seres sensibles, el tierno amor. —¡Ay!, dijo Cándido, he conocido ese amor, ese soberano de los corazones, alma de nuestra alma; y sólo me valió un beso y veinte patadas en el culo. ¿Cómo esa hermosa causa ha podido producir en vos tan abominable efecto?
>
> Pangloss contestó en estos términos: —Querido Cándido, conocisteis a Paquita, aquella linda señorita de compañía de nuestra augusta baronesa; gocé en sus brazos las delicias del paraíso, que han producido estos tormentos infernales que me devoran (Voltaire 5, 69 [23]).

Pangloss traza las fuentes de su sífilis en una larga genealogía de causas eficientes que frustra todo esfuerzo de localizar las causas finales. Cándido lo interrumpe y, con toda razón, le pregunta si detrás de todo eso se encuentra el demonio. Pangloss considera que no. Pangloss aún emprende un discurso más para explicar por qué la sífilis es necesaria en éste, el mejor de los mundos posibles, aunque esa enfermedad sea "evidentemente lo opuesto a la gran finalidad de la naturaleza". Al final del capítulo zarpan hacia Lisboa. ¿Quiere más el lector?

Entre otras cosas, *Cándido* es una novela en clave, y abunda la especulación en busca de claves. Martín el maniqueo debe estar inspirado en Bayle, pero algunos han debatido sobre quién debe llevar la carga de haber servido de modelo para Pangloss, si Leibniz o Pope. Los defensores de Leibniz alegan que Voltaire no podría haber puesto la mira en el complejo sistema del maestro, pero que podría estar atacando a uno de sus popularizadores, más ingenuos, como Pope. Los partidarios de Pope, por el contrario, se hallan seguros de que Pangloss no estaba exponiendo las ricas y ambiguas lecciones del *Ensayo sobre el hombre*, sino apenas la enjuta y dogmática *Teodicea*. Yo sospecho que Voltaire iba por ambos y, a la vez, por la posibilidad misma de que las palabras puedan ayudarnos con el problema del mal. Palabras de cualquier clase.

¿Quién más aparece? El circunspecto joven sin nombre ni fortuna que da título a la historia bien podría ser Rousseau. Sus viajes, su visión del mundo y su exasperante ingenuidad así lo sugieren. Además, las virtudes de Cunegunda son evidentes únicamente para Cándido. Incapaz de merecer su confianza e incapaz de escribir una carta, Cunegunda es una buena caricatura de cómo veían los *philosophes* a la amante de Rousseau, Thérèse Levasseur. Si Rousseau *fue* el modelo para el protagonista, el autor resulta inesperadamente amable con él al final, pues le concede no solamente paz, sino cierta dosis de sabiduría. Toma tiempo, pero Cándido es capaz de aprender.

Ahora, ¿qué es lo que aprende? Después de toda la claridad didáctica con que ataca a sus oponentes, Voltaire deja su propio dictamen positivo bastante borroso. Toda lectura de la conclusión de Voltaire debe incluir una respuesta a la pregunta: ¿Qué tan grande es su huerto? Al principio estamos inclinados a verlo pequeño. Así, la conminación a cultivar nuestros huertos parece parte de una visión de la

vida que es sombría. La conclusión de Martín —"Trabajemos, pues, sin argumentar, que es el único modo de que sea la vida tolerable"— parece ser la del propio Voltaire. La vida es una elección entre "las convulsiones de la ansiedad y el letargo del aburrimiento". Cultivar nuestras propios huertos es una manera de evitar tres grandes males —el aburrimiento, el vicio y la necesidad—, pero aparte de eso no dará ningún otro fruto positivo. Las esperanzas de algo mejor son las esperanzas de la obtusa juventud. Los grandes amores y la pasión se convierten en un matrimonio tedioso y horrible. Perseguimos el sentido y llegamos al juicio de que el mundo existe para enloquecernos. La búsqueda de un mundo nuevo revela los vicios del viejo. Aquellas naciones ilustradas cuyos derechos anhelaba la burguesía francesa no mostraban mayor humanitarismo que las que estaban bajo el peso del absolutismo. La riqueza, y la experiencia, y aun la alta cultura acaban en la miseria y la apatía. Lo que queda es el aserto de que un poco de decencia y el trabajo intenso para embotar la dolorosa memoria de mejores esperanzas son lo mejor que podemos esperar del mundo. La mayoría de nosotros fuimos educados para llamar madura a esta clase de visión.

Así, *Cándido*, como una caricatura precursora de la *Bildungsroman*, se lee como una prueba o una búsqueda de tales visiones. Si uno no comienza con tal punto de vista, sin embargo, no hace falta leer *Cándido* como si lo confirmara. Es posible trazar una lectura del libro que sea casi utópica. Para ver esto debemos centrarnos en el asunto de la descripción. El problema con el optimismo no es que describa erróneamente la experiencia. Como vimos, el catálogo del ajuar del universo que hace un optimista no es tan diverso del que haga cualquier otro. Pues lo que el optimista piensa no es que este mundo valga mucho la pena, sino que cualquier otro sería peor. Así pues, el optimista niega tanto la necesidad como la posibilidad de hacer algunas mejoras en la experiencia. Leibniz presentó este punto muy claramente, al decirnos que si entendiéramos cómo Dios hizo el mundo ni siquiera desearíamos que nada en él fuera diferente. Según Voltaire lo dijo con vehemencia, llamar optimista a tal doctrina es bastante equívoco: más bien parece destruir toda oportunidad de esperanza.

Cándido, en cambio, contiene críticas mordaces a la Iglesia, la aristocracia, el imperialismo y la guerra. Todos ellos fueron objeto de ataques por parte de Voltaire en otras partes de su obra, en las que buscó hacer cambios reales en la vida de seres humanos reales. Así, esta obra puede leerse como una demanda radical para que dejemos de ver el estado presente de la realidad como determinado por la Providencia; que dejemos de describirla como el mejor de los mundos, con el propósito de hacer de este mundo uno mejor. Pues según vemos, Voltaire sostenía que los males morales eran más numerosos, más graves y más susceptibles de ser enmendados que los naturales. La ironía de *Cándido* va directamente dirigida lo mismo contra las instituciones políticas establecidas que contra la metafísica establecida. Y la educación de Cándido está diseñada para convertirlo en alguien cercano al burgués liberal, crítico, constructor de su propio destino que es el héroe ideal de la Ilustración. Su infancia en el castillo lo adiestró para no pensar nunca en él mismo —y así representa la inmadurez autolograda que Kant juzgaba como la antítesis de la Ilustración (Voltaire 5, 112)—. En un principio, el protagonista no tiene dudas sobre la fuente de la autoridad. En el omniabarcante hormiguero de una baronía en Westfalia, el nacimiento aristocrático y el sistema filosófico de Pangloss le dan sentido y orden a la vida como una unidad. El libro la emprende contra todo lo que se combinaba para hacer funcionar tal autoridad, hasta llegar al clímax de los seis reyes, cuya única manera de llamar la atención es afirmar su falta de poder. Al acercarse al final del libro, la autoridad viene de las manos del hombre; el trabajo es la única base real de orden o respeto. El libro pasa de examinar las fuentes de la felicidad humana a crearlas. Voltaire capturó el momento en que los seres humanos dejaron de ser espectadores de un universo vasto, que todo lo abarcaba, para comenzar a ser productores del mundo. Así, *Cándido* puede ser visto como una descripción del paso del orden feudal al moderno.

Para extender una visión semejante, uno tendría que decidir que el huerto que deberíamos atender es bastante extenso. Peter Gay considera que el huerto de Voltaire era toda Europa. Una razón para estar de acuerdo con él es la presencia de las virtudes de la Ilustración clásica en el grupo que integra la última escena de *Cándido*. Lejos de

ser los héroes tradicionales, los miembros de esta sociedad del huerto son acentuadamente imperfectos: un bastardo, una puta, un sacerdote renegado, un sirviente mestizo, un profesor sifilítico. Son quienes no han sido celebrados y los marginados quienes se harán cargo de su propio destino al construir con sus manos un nuevo orden social. Su huerto no está protegido. Podría ser saqueado o destruido, como tantos otros. El mensaje de Voltaire, pues, no puede ser un llamado a retirarse a fronteras más estrechas, a llevar la vida sin preocuparse por el ancho mundo, canjeando espacio por paz y seguridad. Ya que exactamente el mismo grupo intentó hacer eso en sus principios westfalianos, no es posible que al final se trate de que ellos se entreguen al aislamiento provinciano. *Cándido* es una reflexión sobre la futilidad de las garantías. Una vez que lo hemos leído, deberíamos estar alertas a la fragilidad de todo lo que parece estable.

¿*Cándido* como una utopía realista? Es una lectura posible, pero su autor nos deja con la duda. Pues su forma de ser utópico, si de eso se trata, es menos realista que humorística. ¿Cuándo puede la ironía apoyar la esperanza y cuándo la mina? La retórica de Voltaire es antiheroica, una y otra vez. Aún peor, Voltaire nos dejó este comentario sobre las posibilidades de un cambio radical:

> Si uno puede perturbar el destino de una mosca, no debería haber razón en la Tierra por la que no pudiéramos decidir el sino de todas las otras moscas, todos los animales, la humanidad y la naturaleza; finalmente, llegaríamos a ser más poderosos que Dios (Voltaire 6, 235).

Un pensamiento que queda aquí para subrayar las sugerencias que pusieron fin al capítulo anterior. Hoy en día Alfonso nos sorprendería por respetuoso, aun por modesto. Pero todo deseo de mejorar la Creación puede rebasar nuestros límites. Que esto no haya impedido que Voltaire lo intentara hizo su vida más admirable. Puede haberlo dejado sin ningún sostén.

La razón, en particular, parece estar hecha trizas. Una y otra vez, Voltaire subrayó dos afirmaciones. Como instrumento de la verdad, la razón nos deja extraviados, pues no presta atención a las demandas del mundo. Como instrumento para la acción, la razón no nos lleva a ningún lugar, porque es demasiado débil para llevar a cualquiera a cualquier sitio. La razón, en breve, es tan falsa como débil. Lo que los seres humanos necesitan y usan es algo más. En un espléndido comentario sobre la ley natural, Cándido intenta ponerse a salvo de unos caníbales apelando a los principios universales del humanitarismo. Su guía, Cacambo, es más avisado y consigue que los dejen libres haciendo un llamado tanto al pragmatismo como a la sed por la clase adecuada de sangre. Los caníbales son invitados a salir y a comerse un *verdadero* jesuita. Ellos "encontraron este discurso muy razonable", y ante los lectores de Voltaire se abre la interrogante. ¿De dónde su reputación como un pensador paradigmático de la Ilustración? Pues su embate contra las creencias centrales de la Ilustración fueron tan directas como claras: la razón no puede explicar el mundo, y la razón no puede ayudarnos a navegarlo.

Al mismo tiempo, Voltaire bloqueó la ruta de escape más inmediata, la que fue históricamente adoptada en respuesta a la debilidad percibida en la Ilustración. Si la razón es demasiado débil para ayudamos, ¿no lo son el sentimiento o la pasión? Ahora Voltaire pensó que nos mueven las pasiones, y que algunas de ellas son incluso benéficas. No es la búsqueda de la verdad ni de la sabiduría lo que figurativa y literalmente mantiene en marcha a Cándido, sino la de Cunegunda. Pero las pasiones, más a menudo, son infames antes que benignas, y aun las pasiones benéficas traen poco más que decepción. El deseo de Cándido jamás logra alcanzar su objeto. Cándido está condenado al desafecto, desde la primera patada que sigue al beso detrás del biombo hasta el profundo dolor del reconocimiento cuando finalmente la encuentra. Cunegunda es deseable porque está ausente y lo es mientras está ausente. Cuando vuelve a conseguirla, Cunegunda es una horrible arpía y Cándido ya no la desea. Sus antiguos encantos quedan reemplazados por la más pedestre forma de seducción: se ha convertido en una excelente repostera. La decisión de Cándido de casarse con ella de todas maneras es consecuencia no del amor, y ni siquiera de la obligación. El motivo de Cándido, más bien, es su amor propio herido porque el hermano de Cunegunda lo considera por debajo de su categoría social. La búsqueda de la mu-

chacha por parte de Cándido fácilmente podría haber terminado en una tragedia de esa clase que deja intactas las esperanzas por la pasión misma. Tal es, al menos, la promesa del romanticismo. En lugar de eso, se esfuma en la desesperanza de lo cotidiano, que corroe incluso eso.

El ataque de Voltaire contra las esperanzas de cualquier tipo de plenitud fue positivamente salvaje. Los cuerpos mismos de sus personajes opacan todo orden y armonía. Pangloss pierde "solamente" un ojo y una oreja; la vieja pierde una nalga. La imperfección y la irregularidad son parte del universo. Nada hace juego con el patrón armonioso que los metafísicos y los poetas desean imponer. Voltaire subrayó esto con discordancias inundadas de excesos cósmicos. El Gran Inquisidor manda a la hoguera a quienes no les gusta la grasa de un pollo bajo la sospecha de que son marranos, pero comparte a su amante con un judío. Los sacerdotes que castigan la disipación con los más crueles castigos se corrompen habitualmente con chicas y chicos. De buena gana o no, cada mujer es una prostituta. Las caricaturas no son arbitrarias. Para cuando hemos pasado por ellas, nos sentimos inclinados a abandonar toda búsqueda de ideales —se trate de personas o de entes más abstractos—, así como de sentido y de sistema.

La impotencia de la razón: David Hume

Las percepciones de Kant sobre la historia de la filosofía fueron tan penetrantes como sus percepciones sobre la filosofía misma. Algunas de sus observaciones acerca de lo que está en juego en las obras de sus predecesores son tan profundas y tan agudas que hacen a un lado bibliotecas llenas de comentarios posteriores. Sus comentarios sobre Rousseau y Newton fueron breves y esclarecedores. He aquí lo que dice sobre Hume en su *Crítica de la razón práctica*:

> Hume se acomodaría muy bien a los principios de este sistema del *empirismo universal;* pues, como se sabe, no deseaba sino que en lugar de toda significación objetiva de la necesidad en el concepto de causa, no admitir más que una significación meramente subjetiva, es decir el hábito, para negar a la razón todo juicio sobre Dios, la libertad y la inmortalidad; y era ciertamente muy hábil para, si se le concedía solamente los principios, deducir de ellos las consecuencias con toda precisión lógica (Kant 6, 10 [A13]).

Esta observación ha recibido poca atención, y se antoja que sea desconcertante. El ataque de Hume contra la noción de causa es lo medular de su obra, pero la relación causal que suele mencionarse es la que ocurre entre bolas de billar. ¿Qué pensaba Kant que tenía que ver con Dios?

Aunque hay evidencia suficiente en obras más tempranas como la *Investigación sobre el entendimiento humano* y la *Historia natural de la religión*, son los *Diálogos sobre la religión natural* los que muestran cómo se relacionan estas cuestiones.[14] Los amigos de Hume consideraban los *Diálogos* lo mejor de cuanto escribió, y no cuesta trabajo aceptarlo. Los *Diálogos* son uno de los más devastadores y precisos ejemplos del razonamiento humano en el pensamiento moderno. Hume se esforzó para asegurarse de que serían publicados en forma póstuma, y la última de sus cartas que se conserva, dirigida a Adam Smith dos días antes de su muerte, lo muestra lleno de preocupación en torno a esto. Hume no sobrestimó ni el valor de los *Diálogos* ni su capacidad para causar estragos. Para ir tomando conciencia de lo segundo, considérese esta carta de Smith:

> Una sola y, según yo pensaba, muy inocua hoja de papel que aconteció que yo escribiera, concerniente a la muerte de nuestro difunto amigo, el señor Hume, trajo sobre mí diez veces más agravios que el tan violento ataque que había hecho contra el sistema comercial entero de la Gran Bretaña (citado en Mossner, 605).

[14] Schopenhauer fue, al menos en estos asuntos, tan buen lector de Kant y de Hume como Kant lo fue de Hume y Rousseau. Véase Schopenhauer, 2:338. Kant leyó la traducción que Hamann hizo de los *Diálogos* poco después de que aparecieron en 1780, cuando estaba terminando la redacción de su *Crítica de la razón pura*.

La carta en que Smith describe la exultación pagana de Hume ante su muerte inminente fue sin duda inofensiva al canto de la obra cuya publicación era la última voluntad de su amigo.

Los *Diálogos* se ocupan de la religión natural que fue la mejor esperanza de la Ilustración. El siglo anterior había padecido una guerra religiosa tras otra. Asesinar al vecino para salvar su alma eterna, o cuando menos la propia, había estado a la orden del día desde el último rincón de Prusia hasta las costas meridionales de Europa. Habían sido mantenidas a raya mediante acuerdos tenues y sombríos. Se esperaba que la religión natural acabara con la miseria causada por la religión revelada, como una fuerza de unión, no de división. Constaría solamente de aquellas verdades que podían ser alcanzadas por la razón pura, sin el auxilio de la revelación. De ahí que pudiera ser compartida en forma universal, independientemente de los accidentes del nacimiento. La religión natural llega tan naturalmente al hombre común, como lo hace con el estudioso, y es tan evidente en Constantinopla como en París.

La religión natural ofrecía esperanzas no sólo como un campo en el que todos podían estar de acuerdo, sino como una ideología que brotaba de lo mejor de los hombres. Las religiones tradicionales, se decía, conducen al miedo y al odio porque surgieron del miedo y el odio. El hombre primitivo estaba paralizado de terror ante las fuerzas de la naturaleza y necesitaba a su vez ser dominado por el terror. En la alborada de una nueva edad, fuerzas más luminosas habían sido convocadas. La religión natural podía llevar a mejores resultados, pues emergía de un suelo mejor. El asombro y la gratitud ante las maravillas de la Creación eran los motivos para adorar al Dios deísta. Y como cualquiera podía llegar a tal gratitud a la clara luz de la razón, cualquiera podía, con alguna preparación, ser gobernado por ella.

La religión natural no era un compromiso instrumental, tibio, sino una bocanada de aire puro y de promesa. Todo el sombrío aparato del calvinismo septentrional en el que Hume había sido educado sería desmantelado por la convicción en el acoplamiento entre la justicia humana y la divina. Todos los enfáticos artículos de fe, de la Presencia Real a los relicarios, con los cuales el catolicismo meridional había abrumado a la razón, serían reemplazados por aquellas verdades que cualquier infante podía ver. El impulso hacia la religión natural era más reverente que pragmático, un eco de la actitud que Diderot describía como la tendencia inglesa a creer en Dios *un peu*. La adoración real y el asombro, a diferencia de la superstición, no se oponían a la razón, sino se desprendían de ella. La defensa clásica de la religión natural de Rousseau, la "Profesión de fe del vicario saboyano" argüía esto claramente, pero Voltaire lo expuso aún mejor.

El único paraíso seguro en los viajes de Cándido es el reino de El Dorado, un buen lugar para ver cómo soñaba despierta la Ilustración sobre la forma del estado natural. Los viajeros son bienvenidos con comidas de doce platos como los que un chef parisiense haría en Sudamérica; los niños juegan con piedras preciosas como si fueran canicas, hay palacios dedicados a la ciencia en lugar de cortes, y las observaciones del rey suenan todas ingeniosas —aun en la traducción—. Cándido y su guía se maravillan ante todos los males que no existen en El Dorado.

> ¿Cuál es pues este país, se decían uno a otro, desconocido para el resto de la tierra, y donde toda la naturaleza es de una especie tan distinta a la nuestra? Es probablemente la tierra donde todo va bien (Voltaire 5, 112 [54]).

Pero hay algo que permanece inalterable aún en El Dorado, según lo aprenden Cándido y Cacambo cuando se entrevistan con el hombre más sabio del reino.

La conversación fue larga; versó sobre la forma de su gobierno, sobre las costumbres, sobre las mujeres, sobre los espectáculos públicos, sobre las artes. Al fin Cándido, que siempre había sentido inclinación por la metafísica, mandó preguntar a Cacambo si en el país había una religión.

> El anciano se ruborizó un poco. "¡Cómo! —dijo—. ¿Podéis ponerlo en duda? ¿Nos tomáis por ingratos?" Cacambo preguntó humildemente cuál era la religión de El Dorado. El anciano volvió a ruborizarse: "¿Acaso puede haber dos religiones? —dijo—. Tenemos, creo,

> la religión de todo el mundo; adoramos a Dios de la noche a la mañana". "¿No adoráis más que a un Dios?" —dijo Cacambo, que seguía sirviendo de intérprete a las dudas de Cándido—. "Aparentemente —dijo el anciano—, no hay dos, ni tres, ni cuatro. Os confieso que la gente de vuestro mundo pregunta cosas muy singulares." Cándido no se cansaba de mandar interrogar a aquel buen anciano; quiso saber cómo se rezaba a Dios en El Dorado. "No le rezamos —dijo el buen y respetable sabio—; no tenemos nada que pedirle, nos ha dado todo lo que necesitamos; le damos gracias sin cesar" (Voltaire 5, 114 [56]).

Voltaire se inclina por una actitud de irreverencia incesante. Si *Voltaire* sostiene que esta religión ampliamente natural es evidente por ella misma para cualquiera que no sea una "sabandija ingrata", sus fuentes deben venir de lo muy profundo.

Sería engañoso llamar al argumento del diseño el cimiento de la religión natural, pues esto sugiere que, en principio, podría ser separado de ella. Más bien, el argumento del diseño está tan cerca de ser el corazón de la religión natural que es difícil imaginarlo a uno sin la otra. Para el siglo XVIII, el argumento no fue un tema de debate. Hasta Hume, se vio como una declaración de hechos manifiesta. Una declaración tan común que era casi vulgar, según lo implicó Hume cuando permitió que Demea, vocero de los ortodoxos, pidiera *a priori* pruebas de la existencia de Dios. Asunto tan perentorio, ¿lo dejaremos a las vaguedades de la mera experiencia? Hume ofreció a los ortodoxos una crítica de las pruebas sobre la existencia de Dios que ellos tenían como favoritas, pero en realidad no se preocupó mucho por ellas. Las pruebas *a priori* son fáciles de echar por tierra y, de cualquier modo, jamás convencieron a nadie que no fuera un metafísico. El blanco interesante es el aserto de que la experiencia misma ofrece tantas pruebas de la presencia y la bondad de Dios que no necesitamos ningún complejo razonamiento para establecerlas. Pues, dice Filo, el vocero de Hume en los *Diálogos*, el problema no es que el argumento del diseño sea de clase inferior por estar basado en la experiencia cotidiana y no en la razón. Ni siquiera es un buen argumento a partir de la experiencia —como sólo un gran empirista lo podría demostrar—.

El argumento del diseño requiere una rápida inferencia. Está basado en el testimonio de lo que patentemente parece estar a la vista: un orden natural tan refinado y complejo que no puede haberse desarrollado por accidente. No hace falta mirar los cielos para encontrar ejemplos de tal orden. Bastan las partes de nuestro propio cuerpo. Tampoco es preciso entender mucho de las leyes naturales para admirar la destreza con que fue construido el universo. El mejor ejemplo de Kant fue la conservación de la vida al través de las estaciones.

> Nadie puede empujar tan alto la imagen que se hace de su inteligencia como para querer enunciar definitivamente que, por ejemplo, la conservación de las especies en los reinos vegetal y animal, sumamente admirable porque cada nueva generación presenta de nuevo sin disminución en cada primavera su original con toda la anterior perfección del mecanismo y (como en el reino vegetal) incluso toda la belleza de color, por otra parte tan delicada, sin que las fuerzas, por lo demás tan destructoras, de la naturaleza inorgánica puedan en el mal tiempo del otoño y el invierno hacer algo a su semilla en este punto, como para querer enunciar —digo— que esto sea un mero resultado según leyes naturales, y no querer examinar si no se requiere más bien en cada caso un influjo inmediato del creador (Kant 9, 115-116).

La concepción teórica de Kant de que el argumento del diseño depende de una inferencia breve y equívoca no modifica su visión. Cuando Kant miraba brotar una flor después de un largo invierno prusiano, veía un milagro. Si toda la complejidad de sus reservas especulativas no impedía que Kant viera algo tan simple, y tan simplemente manifiesto, cuánto más convincente debe haber parecido a quienes que no estaban movidos a la especulación. Una vez más, el argumento del diseño servía para unir a la gente, sin que importaran la fortuna ni la condición. Eruditos e inocentones, católicos y protestantes, todos podían ser impulsados a una devoción común por el sentido común de asombrarse ante una experiencia común.

Hume comenzó negando todo esto.

> Aún hoy en día, en Europa, pregúntese a cualquier gente del vulgo por qué cree en un Creador del mundo omnipotente; jamás mencionará la belleza de las causas finales, pues las ignora por completo. No extenderá la mano y nos permitirá contemplar la perfección y la variedad de las articulaciones en sus dedos; cómo se doblan en una misma dirección; la oposición que reciben del pulgar; la suavidad de las partes carnosas en la palma de su mano, con todas las demás condiciones que hacen a ese miembro apto para el uso al que está destinado. A todo esto ha estado por largo tiempo acostumbrado; y lo observa sin entusiasmo y con apatía. Nos hablará de la repentina e inesperada muerte de alguno, de la caída y las heridas de algún otro; de la excesiva sequía de esta temporada; del frío y las lluvias de otra. Esto lo atribuye a la acción inmediata de la Providencia. Y tales sucesos, en buena lógica, son las dificultades mayores para admitir una inteligencia superior, y para él no hay otros argumentos (Hume 3, 153).

Las maravillas ordinarias son demasiado ordinarias para causar reverencia. Es la melancolía, no las emociones más luminosas, lo que nos pone de rodillas (*ibid.*, 143). Se pretendía que la religión natural estuviera liberada de la superstición; Hume dice que la mueven la misma clase de temores y temblores que conduce a variedades más sombrías de adoración. Es más probable que nos haga orar el temor de que el argumento del diseño pueda ser falso, y no la convicción de que sea verdad. Nos asustan los infortunios y los accidentes, los ejemplos de desorden, y el apresuramiento para evitarlos. Estos movimientos son tan naturales, supersticiosos y vulgares como los de cualquier idólatra anacrónico. O, como lo dijo Kant: alabamos el orden del universo con la esperanza de que Dios esté escuchando y nos recompense haciéndolo funcionar como queremos.

Esta clase de declaraciones conciernen a la psicología. A la psicología profunda, en tanto que son ciertas, pero a la psicología, en todo caso. Para la mayoría de los filósofos, las concepciones psicológicas son formas de debilitar a la presa que uno acosa, en lugar de despacharla. Los verdaderos argumentos de Hume están en algún otro lado. Al igual que el cuidadoso, metódico y firme constructor que según él faltaba en el universo, Hume desconstruyó cada ladrillo y cada viga de los que componen el argumento del diseño.

El argumento descansa en una inferencia de efecto a causa. Tal efecto (un universo ordenado) debe tener una causa apropiada (una Primera Causa ordenadora). Si uno quiere interrumpir esa inferencia, un sitio para comenzar sería los misterios de la noción del acto de causar. ¿A qué lleva el acto de causar? Creemos tener una idea clara de que algo causa alguna otra cosa. En cuanto empezamos a ponderarlo, toda esa claridad se evapora. Ninguna ley ordinaria de lógica nos dice que los acontecimientos necesitan causas. ¿Por qué no suponer que algo vino de la nada? La demanda de que todo debe tener una causa —una manera de entender el principio de la razón suficiente— no es en ella misma una demanda de razón. Ni la experiencia nos da dónde sustentarla. Pues, la experiencia, ¿dónde nos enfrenta con las causas? Cuando una bola de billar golpea a otra, vemos dos objetos esféricos, pero nada entre ellos que cuente como una relación. Si se golpean con frecuencia suficiente y con resultados similares, vemos una conjunción constante, pero no es ésa la relación que buscamos.

Kant dijo que a la noción de causalidad de Hume le falta una noción de dignidad. Hoy en día diríamos que está devaluada. Si la causalidad no es más que una conjunción constante, el aura misma que rodea todas las ideas de Primera Causa comenzará a desvanecerse. Pero Hume no tenía necesidad de descansar en el aura y la retórica. Si, en el fondo, no hay nada más en el concepto de causa que la conjunción constante, debe haber *al menos* conjunción constante. De otra manera la causalidad se evaporaría totalmente. Más vale que la conjunción sea constante, pues de otra manera no hay ningún testimonio de la presencia de causas.

Aquí las conclusiones de Hume se van produciendo casi por ellas mismas. Cuando el acontecimiento que se estudia es *sui generis* —la Creación del universo, digamos—, no existe ninguna base para atribuirle causas. Nuestra convicción de que tiene una debería disolverse pues, ¿qué puede decirse acerca de las causas de sucesos que han ocurrido solamente una vez? Cuando el *significado* de *causa* ha

resultado ser la conjunción constante, entonces ya no sabemos, en tal caso, de qué estamos hablando.

Nótese que este argumento es diferente al argumento de Hume sobre la inducción. Este último socava nuestra certeza en que *las mismas causas producen los mismos efectos*. El primero busca socavar la creencia de que *cada suceso tiene una u otra causa*. Hume minó los cimientos de estos dos postulados para salirse con la suya. Empeñado en la demolición de la estructura completa de la religión natural, echó mano de cuanto tuvo a su alcance. Por impresionante que sea el argumento basado en los problemas con la inducción, es menos devastador que el que está fundamentado en la falta de claridad de la noción de causalidad misma. La evidencia inductiva siempre provoca problemas y, de cualquier modo, aquí nada será una buena evidencia inductiva. Esto es malo, pero no decisivo. Pues a partir de tales argumentos los defensores de la fe podrían regresar armados con una noción de causa que ellos proclamarían más profunda o más intrínseca que la presentada en meras secuencias empíricas. El argumento previo de Hume contra cualquier otra noción de la causalidad no le dejó a la tradición ningún lugar para retirarse. Todo lo que Hume admitió fue la observación de conjunciones rutinarias, constantes y recurrentes. Una causa *sin* una conjunción constante es un nombre sin sentido.

Hume buscó mostrar que, en este caso, únicamente un antropomorfismo necio nos hace pensar que tiene algún sentido. En la religión natural que intentaba deshacerlo, el pensamiento mágico resulta tan abundante como en cualquier otra. Cuando concebimos el argumento del diseño, nos ponemos en los zapatos de Dios. Si estuviéramos haciendo un objeto, en especial uno muy grande, nos harían falta intención y previsión. Y una vez que hubiéramos terminado nos gustaría que se nos alabara por nuestro buen juicio y destreza. Pero

> La sabiduría, la inteligencia, el designio, el conocimiento, son cosas que con justicia le adscribimos, porque son palabras que honran a los hombres y carecemos de otros términos y conceptos para expresar nuestra adoración por Él (Hume 3, 28 [44]).

Ahí estamos nosotros, frenéticamente, proyectándonos. No tenemos, sin embargo, ninguna evidencia de que Dios sea como nosotros.

Recordar que no conocemos la naturaleza de Dios no debería ser nuevo ni debería impresionarnos. Los *Diálogos* nos hacen experimentar nuestra falta de conocimiento al sugerir otras opciones. Nuestra creencia en la sabiduría austera y benigna del Señor de la religión natural está basada en ilusiones antropomórficas. Imaginamos un Creador como nos gustaría imaginarnos a nosotros mismos, o por lo menos a nuestros padres o a nuestros soberanos. Una vez que dejamos de considerar semejante hipótesis, producto manifiesto de la razón, ¿qué opciones surgen? La *Historia natural de la religión* molestó a los lectores al describir el cristianismo como simplemente una opción religiosa entre otras. Hume había comparado los efectos morales del monoteísmo y del politeísmo y concluyó que el segundo era más sano. Promovía la tolerancia antes que el fanatismo; virtudes animosas, como el valor y la actividad, antes que virtudes monacales como la humildad y la pasividad. Hume argüía que la misma semejanza de los dioses paganos con los seres humanos era una ventaja. Cuando los dioses son vistos meramente como algo superior a los frágiles mortales, pueden funcionar como modelos. La *Imitatio Dei* es más sencilla cuando el objeto está más a la mano. Aun los pecados atribuidos a los dioses paganos valen más la pena de ser imitados que aquéllos con los que debe arreglárselas el monoteísmo. ¿Qué son la lujuria y el adulterio al lado de la crueldad y la venganza adscritas al Dios cristiano, todo amor?

Además, el politeísmo es más compatible con las demandas de la razón práctica. La *Historia natural* sugería que el politeísmo tenía más sentido teórico. Allí, Hume tomaba los artículos de fe más absurdos exigidos, en particular, por el catolicismo. Describía la visión de los paganos inocentes de la doctrina de la Presencia Real para sugerir que las religiones mitológicas violentan menos el intelecto. Más tarde atacó en general las formas de adoración convencional diciendo que todas adjudican a Dios "una de las más bajas de las pasiones humanas, un desenfrenado apetito de aplauso" (Hume 3, 167 [128]). Pero los dogmas tradicionales eran un blanco fácil en Inglaterra. Los

Diálogos fueron más audaces. Procedieron a mostrar que la religión natural, supuestamente fundada en el sentido común, es de hecho menos razonable que otras hipótesis. Tal como van los mitos, el monoteísmo es no solamente menos sano, sino menos científico que las otras opciones. Los procesos inductivos naturales, nos llevarían al politeísmo.

Supongamos que damos por bueno lo que Hume llamó el principio experimental: los mismos efectos prueban las mismas causas. Por lo general, este principio es problemático, pero en este caso es totalmente inútil. Pues el efecto que debe ser explicado no tiene nada que se le pueda comparar. Comparamos la Creación del mundo con nuestra propia creación de artefactos como resultado de ese implacable antropomorfismo que nos lleva a ver un rostro en la Luna. El argumento del diseño no tiene más fuerza que eso. Supongamos que también concedemos la premisa que el argumento toma como un asunto de observación: el mundo natural presenta evidencias de orden. Ya que no tenemos una serie de mundos y sus respectivas causas para compararlos y sacar de eso conclusiones, debemos apoyarnos en la especulación. ¿Qué hipótesis tienen mayor sentido?

> Si contemplamos un navío ¿qué exaltada idea debemos formarnos del ingenio del carpintero que armó una máquina tan complicada, útil y bella? Y qué sorpresa debemos experimentar cuando caemos en la cuenta de que se trata de un mecánico estúpido, que se limita a imitar a otros y que únicamente copia un arte, que, a través de una larga sucesión de edades, después de múltiples ensayos, errores, correcciones, deliberaciones y controversias, poco a poco ha ido progresando. Bien pudieron muchos mundos haber sido remendados y estropeados a lo largo de una eternidad, antes de que este sistema de ahora fuese acuñado; mucho esfuerzo perdido, muchos estériles ensayos, y un lento pero no interrumpido progreso continuado a través de edades infinitas en el arte de fabricar mundos (Hume 3, 68 [69]).

En realidad, concluyó Hume, la analogía del barco lleva directamente al politeísmo. Si algo tan magnífico como una goleta no puede ser construido por un hombre solo, sino que necesita todo un equipo, ¿por qué no suponer que varias deidades se reunieron para fabricar el mundo? Si estamos siendo antropomórficos, ¿por qué no hacerlo bien?

Y ya que estamos considerando semejanzas en las causas, Hume propone que consideremos semejanzas en los efectos y, para comenzar, que valoremos de nuevo la propuesta de que el universo es similar a un artefacto. Los deístas compararon el mundo con un reloj o con un barco, pero ¿no se parece más a una planta? Cuando observamos el mundo como una unidad, parece más orgánico que mecánico. ¿No habrá sido generado de una manera orgánica? Supongamos que un cometa fuera la semilla de un mundo. Una vez que ha sido madurado a plenitud al pasar de una estrella a otra, finalmente es lanzado en una masa de elementos informes y germina dando origen a un nuevo sistema. Y, si el mundo es orgánico, ¿por qué no podría ser un animal? Si así fuese, podríamos suponer que

> un cometa sería el huevo de ese animal, y a la manera como un avestruz pone su huevo en la arena, donde, sin ulterior solicitud, se incuba el huevo y se produce un animal nuevo, así también… (Hume 3, 84 [79]).

Aquí Demea interrumpe la especulación de Filo, escandalizado. La comparación implícita del Señor de la Creación con un avestruz es más de lo que puede soportarse. ¿Qué *datos*, pregunta, tiene alguien para una conclusión tan disparatada y arbitraria? Absolutamente nadie, replica Filo, regocijado; justamente ése es el punto. Los datos es lo que uno tiene cuando está ante procedimientos científicos basados en análisis causales y en evidencia inductiva. Nada de esto existe cuando estamos ante sucesos que ocurren una sola vez. En esos casos todo queda en la especulación. Y si vamos a ser especulativos, ninguna hipótesis es más disparatada que otra cualquiera. Un planeta habitado enteramente por arañas (¿y por qué no debería haber alguno?) nos llevaría a la conclusión de que el universo está tejido como una red desde las entrañas de una araña infinita.

> Por qué un sistema ordenado no ha de hilarse de un vientre, al igual que de un cerebro, es algo de que difícilmente podrá darse razón satisfactoria (Hume 3, 90 [83]).

Aún antes de llegar a su discusión de los asuntos humanos, Hume dejó entrever que todavía tenía en la mano mejores cartas. Si su exposición mostraba que incluso las apariencias de orden en el mundo no permiten hacer inferencias sobre su causa, esto es inofensivo comparado con su exposición de las apariencias del desorden. Si estamos considerando al mundo como un fenómeno orgánico, ¿no parece un débil embrión, o un cadáver corrupto, o cualquier otra cosa como un todo? Si lo vemos como un artefacto, ¿parece la obra de un maestro? ¿No podría, más bien, ser el producto de una deidad senil que debería haberse retirado antes de dejarnos esa vergonzosa última obra? ¿O el primer intento de una deidad pueril que a continuación lo abandonó, avergonzada de su pobre actuación? Tan pronto como admitamos que Dios es finito, tales hipótesis son admisibles. Y si Lo llamamos infinito es mejor que no digamos nada.

A lo largo de la mayor parte de los *Diálogos* estas indirectas permanecen oscuras. El propio Hume se sintió tentado por una noción del orden y la belleza en el mundo natural. Los *Diálogos* hicieron poco para cuestionarla, aunque ofrecen críticas gnoseológicas convincentes sobre lo que estamos autorizados a concluir de ellos. Podemos estar seguros de que Hume disintió de la opinión común de que Newton y otros ofrecieron evidencias nuevas a favor del argumento del diseño. Los nuevos descubrimientos astronómicos probaron la vastedad del universo, pero Hume podría usar esto también en su provecho. Pues mientras el universo cada vez aparecía más extenso, cada vez parecía menos un artefacto humano. Y es en esa semejanza en lo que descansaba el argumento del diseño.

Con mayor exactitud, descansaba en la pretensión de que el universo es un buen artefacto. No necesitaba ser el mejor; Hume dejó a sus colegas del continente poner fuera de combate a los espantapájaros. Cleanthes, el afable pensador que tiene la tarea de defender la religión natural, siempre es bastante sensible. Admite que el mundo

no es perfecto; simplemente señala que es bueno de un modo que difícilmente puede ser accidental. El universo, concede, no es *exactamente* como una casa.

> Pero ¿es que realmente el ajuste total entre medios y líneas en una casa y en el universo presenta una escasa semejanza? ¿La economía de las causas finales? ¿El orden, proporción y arreglo de las partes? Los peldaños de una escalera, sin duda, están arbitrados para que las piernas puedan usarlos al subir, y esta inferencia sí que es cierta e infalible (Hume 3, 90 [47]).

El símil fue introducido en el comentario de la inferencia original: ¿hay evidencia suficiente para concluir del efecto su causa? Pero allí Hume se reservó su descripción del efecto. Una vez que empezaba a desafiar la descripción deísta era casi invencible. La descripción del mundo natural hacía del argumento del diseño una inferencia razonable, si la inferencia fuera posible. Incluso Filo es orillado a ella, y dice que requiere de toda su sutileza metafísica para eludirla. Pero una vez que comenzamos a describir el mundo humano estamos perdidos para explicar cómo el argumento alcanzó siquiera una audiencia. Pues aquí, dice Filo, yo triunfo.

> Si fuera a mostraros una casa o palacio, donde no hubiera ni un solo sitio cómodo o agradable; donde las ventanas, puertas, hogares, pasadizos, escaleras y la economía entera del edificio fuese causa de ruido, confusión, fatiga, oscuridad y de extremosidad de calor y frío, con toda seguridad culparíais al plan, sin más averiguación. Inútilmente el arquitecto haría gala de agudeza, demostrando que si tal puerta o tal ventana fuesen alteradas, se seguirían mayores males. Es posible que lo que dijese fuere estrictamente cierto: el cambio de un detalle, mientras el resto del edificio permanezca inalterado, sólo podrá servir para agravar los inconvenientes. Pero aún se insistiría en que si el arquitecto hubiera tenido destreza y buenas intenciones, habría proyectado un plano de conjunto y ajustado las distintas partes de tal modo que se habrían remediado todos o los más de esos inconvenientes. Su ignorancia, o hasta la vuestra, respecto a un pla-

> no semejante, jamás serviría para convenceros de que es imposible. Encontrando muchos inconvenientes y deformidades en el edificio, siempre, sin entrar en detalles, se condenaría al arquitecto (Hume 3, 128-129 [106]).

Henos aquí en el mundo moderno. A pesar de la obscenidad de Bayle, o la manifiesta ira de Voltaire, cierto toque de sobrecogimiento persistía. Dios permanecía como un soberano en cuya contra uno podía rebelarse con razón. Aún no se había convertido en un contratista a quien uno puede despedir. Haciendo a un lado excepciones poco frecuentes, como el terremoto de Lisboa, el siglo XVIII ensalzaba Su destreza como algo conocido, convencido de que todas sus cualidades eran manifiestas. Hume sugirió que miráramos más de cerca. Hay goteras en el techo. Las escaleras son resbaladizas. Las ventanas se atoran. Haga su propio inventario.

El uso del diálogo le permitió a Hume cierta distancia, y él la aprovechó para sacar gran ventaja. La plácida retórica que puede ser fastidiosa en cualquier otro lugar es aquí enteramente convincente. Sus bastas metáforas burguesas y sus apacibles descripciones dejan un persuasivo escalofrío. Porque el propio Hume jamás despotrica contra las miserias de la vida ni vitupera contra las atrocidades. Hume era notoriamente animoso. Así, la descripción que hace del mundo que está juzgando funciona como un informe. Hume simplemente registró la opinión general. No es accidental que la sección dedicada a probar la universalidad de las desdichas humanas comience con el testimonio de los ortodoxos.

> Si un extraño viniese de repente al mundo, le enseñaría como muestra de sus males un hospital pletórico de enfermedades, una prisión apiñada de malhechores y deudores, un campo de batalla regado de cadáveres, una flota luchando en el océano, una nación languideciendo bajo la tiranía, el hambre o la pestilencia. Para mostrarle el aspecto alegre de la vida y la idea de sus placeres ¿dónde habría de conducirlo? ¿A un baile, a una ópera, a la corte? Con justicia podría pensar que tan sólo le mostraba una variedad de las desgracias e infortunios (Hume 3, 114-115 [98]).

Ya hemos escuchado esto antes, en términos más o menos elegantes. Tal es el punto de Hume. Aquí lo pone en boca del severo Demea, mientras Filo representa un papel por necesidad de apoyo. En tanto que Demea se ocupa de la "gran y melancólica verdad" de la miseria de la vida, Filo añade que es universal, y que difícilmente se reduce a los ortodoxos. Los paganos lo afirmaban con frecuencia no menor que los cristianos; en ningún otro asunto había mayor acuerdo entre los instruidos y la plebe. En tanto que Demea recita el catálogo usual de desgracias, Filo añade algunas nuevas. Cuando Demea describe el terror con que los fuertes hacen presa en los débiles en cada esquina del planeta, Filo nos recuerda que los débiles atormentan a los fuertes. ¿Y qué tal los mosquitos? La gran cadena de los seres está compuesta por infinitas gradaciones de enemigos, cada uno buscando la destrucción del otro hacia arriba y hacia abajo. Cuando Demea recuerda algunas peculiares aptitudes humanas para vencer a sus enemigos naturales, Filo recuerda la aptitud peculiarmente humana de autoatormentarse. Únicamente los seres humanos añaden a sus enemigos reales el sufrimiento de otros, imaginarios, que arremeten contra su vida con terrores supersticiosos. Sólo los seres humanos inventan la culpa, inventando demonios que convierten sus mismos placeres en crímenes. Sólo los seres humanos tienen pesadillas. Cuando Filo se prodiga, Demea se extravía. Es un dúo perfecto. Pensemos en la guerra y en la opresión. Pensemos en la enfermedad y la muerte. Y, hablando de enfermedad: ¿quién sufre más, el cuerpo o el alma? Contemos las emociones. Pensemos en la vergüenza, la ira, la desesperación. ¿Dura lo mismo la alegría? ¿Tomamos ese reto? ¿Nos aferramos a nuestra memoria?

Haciendo a un lado el recuerdo de los mosquitos, y quizás el de la culpa, la letanía de Hume es bastante ordinaria. Hume considera incluso que la edad moderna ha devenido *menos* melancólica. Esto hace más difícil darle respuesta. Si este juicio de la vida humana es tan ampliamente aceptado, ¿de dónde la amplia aceptación del argumento del diseño? El argumento depende de la visión de la Creación como un don. Tan maravilloso artefacto atestigua la presencia de un maravilloso benefactor, a quien nadie que no sea una sabandija ingrata puede escatimarle sus alabanzas. Hume coloca este postulado

cerca de todas las viejas estampas, gastadas por el tiempo, del propio don. ¿En qué aspecto —concluye, siempre tan elegante— la benevolencia y la gracia de este donador se asemejan a la benevolencia y la gracia de los hombres?

Una vez que ha usado los dictados de la religión tradicional para socavarla, Hume se vuelve a la religión natural. La ortodoxia predica que la contemplación del pecado y del sufrimiento debe llevarnos a la fe. Hume nos pide que los contemplemos un poco más, y que consideremos si la adoración es la respuesta adecuada. La religión natural nos exhorta a observar la maquinaria del universo y a considerar si es posible que haya sido construida sin una intención. Hume nos pide que digamos cuál, exactamente, podría ser el propósito de esta extraña maquinaria. Si se trata de intención, no hace falta señalar muchas: ¿de qué otra manera podrían las tormentas arruinar esas cosechas que el sol hizo madurar, o destruir el sol esos cultivos tan gentilmente nutridos por las lluvias? Aquí la inferencia razonable directamente lleva al politeísmo: una pluralidad de dioses con propósitos encontrados. Cada uno tiene su propio terreno, y ninguno es confiable por entero. "Hoy nos protege, mañana nos abandona" (Hume 3, 146 [139]). Un sistema semejante, ¿acaso no correspondería más de cerca a esa razón, esa experiencia que invoca la religión natural? Un racionalista sensible puede argüir que las apariencias se dan mezcladas; el mundo ofrece no puramente placer ni puramente dolor. Muy bien; entonces, un grupo de deidades mezcladas es la mejor explicación de sus causas. Pues lo que la experiencia nos da es justamente lo suficiente para dejar a salvo la convicción de que hay *algo* de benevolencia y sabiduría en las fuerzas de la naturaleza, siempre que ya estemos convencidos de ello. Pero ¿podría la experiencia, tal como la observamos, llevarnos por ella misma a esa convicción?

La prosa de Hume destila una especie de calma fantasmal que disimula la ferocidad de su ataque. Al adoptar los atributos de la razonabilidad, socava todos los intereses de la razón. La religión tradicional, lo mismo que la natural, descansa en un desafío implícito: si no nos gusta este mundo, ¿podemos diseñar otro mejor? No un cuento de hadas: *un mundo*. Algo con restricciones. Donde partes diferentes deben acoplarse, postulados diferentes deben juzgarse, intereses diferentes deben ser conciliados. Llevados al extremo, los defensores de la fe arguyeron que también Dios tenía el Suyo. Dentro de los límites de la razón, ¿podemos hacer un plan mejor?

Hume podría haber elegido rechazar la cuestión como algo fuera de su campo de competencia. No hace falta que uno estudie ingeniería para ver que un edificio es un desastre, ni que uno sea capaz de arreglarlo para condenar a quien lo haya construido. Si lo contratamos, fue para estar tranquilos. Pero Hume aceptó el desafío. Tal vez era el sucesor de Alfonso. Cientos de años después, estaba preparado para las consecuencias. ¿Un diseño mejor? Nada más sencillo. No iba a levantar un palacio, y menos aún un castillo en el aire, sino simplemente una casa-habitación edificada con buena voluntad y previsión. En los primeros *Diálogos* Hume dio libre juego a la imaginación e inventó una fantasía cosmológica tras otra. En las partes finales buscó la mediocridad de la racionalidad instrumental, de una planeación campirana, a la luz del sentido común. ¿Qué factores necesitan tomar en cuenta los buenos diseñadores? Con ecuanimidad magistral, Hume declaró que todos los males del mundo dependen de cuatro circunstancias. Las cuatro se presentan ante la razón humana, siempre que haya una buena planeación, perfectamente evitables. Un buen diseñador debe arreglárselas para tener mejores medios para lograr sus propósitos.

La primera circunstancia que produce el mal es el mecanismo que utiliza el dolor como un acicate para la acción, y por supuesto para la preservación misma. Todas las teodiceas nos recuerdan la economía del dolor. ¿Por qué no diseñar un universo en el que no sintamos nada sino diversos grados de placer? Si uno tuviera hambre, los mecanismos que nos llevan a alimentarnos podrían causar que la intensidad de su felicidad disminuyera. Esto podría llevarlo a uno a buscar esos alimentos que, una vez ingeridos, nos podrían poner de nuevo en éxtasis. Si podemos estar libres de dolor por una hora, ¿por qué no durante toda la vida? ¿Requiere la razón que la motivación sea desagradable? ¿No podrían hallarse mejores mecanismos?

Los defensores del orden como Leibniz y Pope proclamaban la necesidad de una ley general, que para Hume es la segunda causa

del mal. Tal como están las cosas, las peticiones de mejoras demandan que se viole la ley natural. En este punto Leibniz se había mostrado particularmente indignado. ¿Debería Dios suspender la ley de la gravedad para evitar un disgusto al dueño de un costoso jarrón? A pesar de sus reparos hacia una ley natural, Hume sabía que un mundo predecible tiene obvias ventajas. Un constructor realmente perfecto habría, de seguro, diseñado leyes generales que siempre funcionaran para el beneficio de todos. Pero un mundo en donde la gravedad actuara para evitarnos salir volando por el espacio y en ocasiones se suspendiera para proteger nuestras obras de arte sería tal vez una fábula, no un mundo. Así pues, Hume, en lugar de proponerlo, nos recuerda cómo es el nuestro. Sus ejemplos son más mordaces que los de Leibniz. Es probable que leyes generales exquisitamente regulares gobiernen los resortes secretos del universo, pero aún tenemos que encontrarlas. A un lado de unos cuantos descubrimientos recientes acerca de cosas como la gravedad, lo que notamos en la vida es la prevalencia de lo accidental. Mientras más reflexionamos, más estamos sujetos a vernos sorprendidos por la fuerza de lo contingente como un factor determinante de los asuntos humanos. Es el predominio de lo irregular, no el alcance de lo regular, lo que parece siempre más claro. Si la vida depende tanto de lo accidental, ¿por qué no podrían los accidentes ser felices?

> Una flota cuya finalidad fuese saludable a la sociedad, encontraría siempre vientos favorables; los príncipes buenos gozarían de salud y larga vida; las personas nacidas para ejercer el poder y la autoridad serían de buena índole y virtuosa disposición. Unos cuantos acontecimientos como éstos, dirigidos con regularidad y sabiamente, cambiarían al mundo y sin embargo, no parece que alterarían en nada el curso de la naturaleza ni sembrarían desconcierto en la conducta humana, como en la actual economía de las cosas (Hume 3, 114-115 [108]).

Hume nunca aspiró a una utopía, ni propuso cambios radicales. Sus propuestas fueron tan modestas como consecuentes. ¿Cuánto mal es causado por alguna contingencia tan pequeña que su misma

superfluidad rompe el corazón? Los contratistas cuya falta de cumplimiento de las normas modernas de construcción provocaron la pérdida de tantas vidas en el terremoto de 1999 en Turquía no quedan excusados por el hecho de que los sismos sean raros. Un buen diseñador, ¿no habría creado un universo menos vulnerable a los accidentes? O, ¿no se habría asegurado de que aquellos que ocurrieran fueran benignos?

Hume trata de manera semejante los postulados de la religión natural sobre la generosidad de Dios. Cleanthes acaba de exaltarla. ¡Cuánto es superfluo en la Creación! Echemos otro vistazo a nuestros cuerpos, esas maravillas de diseño, según los deístas. Aunque podríamos haber sobrevivido sin ello, Dios nos dio no solamente un ojo, sino dos. No digamos nuestros dos oídos. La naturaleza, podemos estar seguros, no fue diseñada con la frugalidad necesaria para cumplir con los requerimientos de la navaja de Ockham. Ejemplos como éstos dan repetidas pruebas de la munificencia del diseño de Dios. Él podría habernos hecho menos de lo que somos. En lugar de eso, nos colmó con pruebas no solamente de Su existencia, sino de Su afecto.

Hume disfrutaba disentir. La tercera circunstancia que nos lleva al mal es el hecho de que la naturaleza sea tan mezquina. Al repartir atributos, su Autor parece haberle dado a cada especie el mínimo necesario para sobrevivir. Los animales que son veloces son proporcionalmente frágiles. Los animales que pueden razonar no tienen defensas corporales. ¿Un progenitor amoroso no nos habría dado algo más en reserva? A sabiendas de todo aquello con lo que tenemos que vérnoslas, ¿los recursos para hacerle frente no podrían habérsenos ampliado siquiera un poquito? La religión tradicional de inmediato nos recordaba que no estamos solos en el universo. Los amigos de Job, como vimos, mencionaron las largas horas que Dios pasa atendiendo a Sus otras creaturas y nos pusieron sobre aviso en contra de pedirle una parte demasiado grande de su atención. Previendo tales objeciones, Hume era implacable. ¿Es el poder de Dios tan limitado? ¿Tan finitos sus recursos? ¿Tan pequeña la dotación de atributos disponible para su distribución entre Sus especies? De ser así, habría sido mejor que produjera menos creaturas, para así garantizar que

cada una tuviera más facultades y asegurar su felicidad. Es un constructor imprudente que emprende proyectos que están más allá de sus medios. Los que son conscientes saben cómo calcular y nunca se embarcan en edificios ostentosos antes de estimar sus reservas. Aquí los azulejos no llegan al rodapié; las cañerías no se llevarán las aguas residuales. Una vez más, uno decide: ¿buena voluntad o competencia? En este constructor, una de las dos está notoriamente ausente.

> Para aliviar la mayoría de los males de la vida humana, no pido que el hombre tenga las alas del águila, la celeridad del venado, el vigor del buey, las garras del león, la piel del cocodrilo o del rinoceronte; mucho menos solicito la sagacidad de un ángel o un querubín. Me conformo con que se incrementara una sola facultad o capacidad de su espíritu. Otorguémosle una propensión mayor a la laboriosidad y el trabajo; un empuje más vigoroso y una mayor actividad de su mente; una inclinación más constante a los negocios (Hume 3, 117 [110]).

La elección que hizo Hume de la laboriosidad como el atributo que nos habría dado si él hubiese sido el encargado del diseño puede no gustarnos. Su postulado de que la mayoría de los males tanto morales como naturales proceden de la pereza lleva un resabio del entorno en que fue educado. Sin embargo, es difícil rebatir su propuesta. Renunciemos a fantasías de perfección, suprimamos el anhelo de algo poco frecuente: mejor juicio, gusto más refinado, mayor amistad, amor más auténtico. ¿No es duro ser lanzados a un mundo donde tanto falta sin alguna modesta, prosaica adición a nuestras capacidades?

Por si hubiera dejado algo fuera en las primeras tres circunstancias que causan nuestros males, Hume añade una cuarta: el desempeño de la gran máquina de la naturaleza jamás fue acertadamente ajustado. Uno puede ver que *algún* propósito se persiguió en la mayoría de sus partes, pero el constructor parece haber tenido tanta prisa para terminar la obra que aceleró la construcción sin completar los toques finales. Los vientos pueden hacer falta para que la naturaleza funcione, pero ¿con qué frecuencia se vuelven huracanes? Las pasiones con seguridad son útiles, pero ¿con qué frecuencia se desbordan? Todo en el universo puede ocasionar un beneficio, pero al parecer todo acarrea algún perjuicio cuando ocurre en proporciones indebidas. ¿Un buen diseñador se lanza manos a la obra sin confirmar las medidas?

En su *Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume había dicho que la humanidad trabajaba intensa y largamente para poner a salvo el honor de los dioses a cambio de negar la realidad del desorden y el mal que nos rodean (Hume 2, 107). Su recomendación fue bastante evidente. No lo es tanto hacia dónde debería dirigirse nuestro esfuerzo. Al parecer, Hume encontró que la laboriosidad, por ella misma, estaba muy próxima a ser la meta que a él le interesaba hallar, pues al menos combate la pereza que engendra los males. La *Historia natural de la religión* termina con una advertencia en contra de esperanzas más altas, pues éstas nos conducen a desengaños más crueles, del mismo modo que una gran alegría puede bien ser causa de una melancolía más profunda.

> Y, en general, no hay una forma de vida más segura (pues no puede soñarse en la felicidad) que llevar una existencia temperada y moderada, que mantenga, tanto como sea posible, una medianía, una especie de insensibilidad, en todo (Hume 3, 184).

Presumiblemente el consejo de Hume sería cultivar un huerto menor, ya que las manos ociosas son el instrumento del diablo. Hume no ofrecería bases para cultivar *esta* parcela, pero el hecho es que allí nació uno y de ella vivieron sus padres bastante bien. Este esfuerzo puede darnos algunas ventajas; afanarse a favor de los dioses, no.

La repulsa de Hume contra la religión nos sorprenderá por lo clara y mordaz, pero los lectores de otras épocas se mostraron reluctantes a reconocerlo.[15] Hume nunca llegó tan lejos como para llamarse un ateo. Aunque Kemp Smith puso en tela de juicio el contenido del teísmo final de Hume, sin entrañas, nos recuerda que el método

[15] Para la suavidad con que se ha desplazado hasta que ha llegado a verse como una obviedad, véase Norton, 19-27.

de Hume fue el de Bayle. Uno y otro estaban más interesados en socavar las conclusiones de todos los demás, que en establecer ninguna de las suyas. Esto es escepticismo en todo su esplendor, más que cualquier otra cosa que pueda identificarse como metafísica. Entre los postulados impuestos por la forma misma de este argumento escéptico, las convenciones dieciochescas impuestas por la censura, y la falta de convicción respecto al valor de la sinceridad por parte del propio Hume,[16] puede ser imposible establecer sus creencias religiosas.

Lo más importante es que aquí eso no importa. Cuáles hayan sido las creencias religiosas de Hume tiene un interés meramente biográfico. El propio Hume, en una réplica que originalmente iba a ser la página final de los *Diálogos*, hizo una declaración tan retadora como cualquier otra del libro: las diferencias entre el ateísmo y el teísmo son diferencias en cuanto a grado y a tono. En la historia del problema del mal, la relación de Hume con Dios es tan poco importante como la de Bayle. Mi propia convicción es que Bayle era el fideísta escéptico que proclamaba ser, mientras Hume no lo era. Cada quien puede juzgarlos como quiera. Pero, aún más que en el caso de Bayle, es la razón, no Dios, el primer blanco de la obra de Hume. Desde un principio, todo su cuidado y su entusiasmo para atacar al segundo tuvieron en cuenta la primera. La razón humana, dijo Hume, no puede encontrar motivos por los que un universo no pudiera ser diseñado sin esas cuatro circunstancias que provocan todos sus males. (Las cuatro, ¡atención! Hume encargó a sus lectores que añadieran: *¿una por lo menos?*) Si después de leer a Hume uno quiere alabar el diseño de la Creación, y adorar a su Diseñador, Hume será el último en impedírselo. De cualquier modo, Hume nunca creyó que la mayoría de la gente actuara movida por la razón.

Tampoco parece haber sostenido que nadie debiera hacerlo. Pues

[16] Como un revelador ejemplo de esto último, véase lo que dice Hume en una carta de 1764, desde París: "Es poner demasiado respeto en el vulgo y en sus supersticiones si uno hace un punto de honor de la sinceridad respecto a ellos. ¿Acaso hace uno un punto de honor de decir la verdad respecto a los niños o a los locos? [...] ¿Soy un mentiroso porque le ordene a mi sirviente que diga que no estoy en casa cuando no deseo compañía?" (Hume 4, 1:439). Aunque la opinión de Kant sobre andar diciendo mentiras no es tan absoluta como dice la leyenda, es difícil evitar comparaciones con los tortuosos planteamientos de su último ensayo.

su muy razonable explicación de las circunstancias que causan los males del mundo muestra que la razón es una mala guía. Si uno sigue la razón humana, uno espera que el mundo sea de cierta manera. Si uno abre los ojos, uno ve que es de otro modo. Para quienes desean moverse con cierto grado de seguridad (palabras de Hume, véase arriba), ¿qué instrumento se recomienda? ¿Los hábitos y costumbres que han guiado a generaciones de vidas mediocres pero tolerables antes de la nuestra, o una brújula que, fija en una meta desconocida, parece siempre señalar una dirección errónea?

El apotegma *Sé razonable* ha venido a significar *Reduce tus expectativas*. La demanda de que seamos realistas se convirtió en la demanda de que nos preparemos para el desengaño. Cómo sucedió esto es un tema digno de estudio por separado. Lo que deseo aquí simplemente es hacerlo notar, y anotar que Hume felizmente accedió a ambas demandas. Con esta concepción de razonabilidad, Hume buscó echar por tierra todas las nociones de la razón. Al plantear esto, Hume estaba perfectamente abierto; en la elegante arenga con que Filo comienza la parte I del libro, es explícito.

> Hagámonos totalmente sensible a la debilidad, la ceguera y los estrechos límites de la razón humana. Consideremos debidamente su falta de certidumbre y sus innecesarias contrariedades; incluso en sujetos de vida y práctica comunes [...] Cuando estos temas son desplegados en toda su extensión, como lo hacen algunos filósofos y casi todos los adivinos, ¿quién puede mantener tal confianza en esta frágil facultad de la razón? (Hume 3, 33).

Una y otra vez, Hume expone el desvalimiento de la razón. Su primer libro, el *Tratado sobre la naturaleza humana*, describe la razón como "perfectamente inerte", "totalmente inactiva", y "completamente impotente" (Hume 1, 457-458). No puede penetrar en los misterios ordinarios, como la existencia de causas, que parecen ser manifiestos; no puede establecer verdades banales acerca de cosas como los amaneceres de que depende nuestra vida. Pero todas esas son inquietudes con las que podemos entendernos. Un caballero británico puede disiparlas con un vaso de jerez y un juego de *shesh besh*. Es en

el problema del mal donde la razón realmente tropieza, y donde el escepticismo realmente triunfa. Pues allí la razón está no solamente en problemas, sino en entre dolores. No importa cómo intente reducirlos, sus expectativas están todas equivocadas. Nada en el mundo resulta corresponder a los supuestos de lo que aparece, a final de cuentas, como una absurda, pequeña facultad cuyo propósito es tan oscuro como el de, digamos, el apéndice en los seres humanos. (Simplemente otro pequeño embate a la serie de objetos favorita de los deístas. Pues, *¿con qué* propósito existe este órgano?) El mundo podría haber sido diseñado en forma mucho más razonable, en cualquier sentido de la palabra: más humano, más sistemático, más receptivo a las leyes. El hecho de que no haya sido así es el origen de sufrimientos cotidianos causados por todo, del mal humor a la tiranía. ¿Debería la razón dejar caer la cabeza avergonzada? ¿Condenar a un mundo que no deja lugar para sus empresas, y retirarse a otro?

Adondequiera que se dirija, no será útil para encarar el problema del mal. Una posibilidad más es abandonar el problema. Si uno quiere sostener la existencia y la benevolencia de Dios, hay que hacerlo a partir de la fe, dejando a un lado todo lo que parezca una razón. Entonces explicar las cosas ya no es el interés primordial, y las apariencias del mal se convierten en algo secundario. O uno puede conservar el marco del problema, pero como algo que no tiene respuesta: para la razón, el mal se convierte en algo absolutamente opaco. Si los males son algo próximo a la ilusión, ya no hay problema; si la razón es totalmente impotente, ya no hay respuesta.

Una especie de respuesta parecería quedar abierta por la estructura de los propios *Diálogos*. Esto sería: mejor dividir los males del mundo en naturales y morales, y repartir la responsabilidad de acuerdo con ello. Es la solución que vimos con Rousseau, y figuras de menor talla la explorarán en tiempos posteriores. A primera vista parece no solamente ayudarnos a salir de las dificultades fundamentales, sino también sortear la vergonzosa contradicción hacia la que apunta la obra de Hume. Según Hume lo deja claro, lo único que el siglo XVIII encontró más obvio que el argumento del diseño fue la opinión de que la vida era miserable. La única manera de intentar mantener a un mismo tiempo ambas convicciones sería limitar el argumento del

diseño a la admiración por el mundo natural. Los defectos en el mundo moral podrían entonces ser descartados mediante una referencia a nuestras propias flaquezas como mortales, y el postulado de que incluso los buenos diseñadores tienen sus límites. Es un esfuerzo valeroso, aunque teñido de culpa, pero los buenos europeos eran astutos. Los intentos de mantener distinciones tajantes entre los males morales y naturales no tuvieron buen éxito. El propio Hume empezó dividiéndolos. Los primeros nueve libros de los *Diálogos* se ocupan del mundo natural. Todo lo que Hume necesitó para destruir nuestra fe en el diseño del mundo humano fueron los libros 10 y 11. Hume sabía tan bien como otros que nada permanece en su lugar. Flotas que zarpan para cumplir buenas misiones se van a pique en el océano; príncipes virtuosos mueren jóvenes. ¿Y cuándo se pondrá en orden a la sífilis y a los mosquitos? El siglo XVIII no tenía mayor seguridad que nosotros en cuanto a su capacidad para distinguir lo natural de lo que no es natural. En ese tiempo comenzaban a probar los límites.

La salida del túnel: el marqués de Sade

Sade ansiaba ser más criminal de lo que fue. En realidad, anhelaba ser más criminal de lo que era concebible. Pues con frecuencia advirtió, con una mezcla de cólera y placer, que los verdaderos crímenes contra la naturaleza son imposibles. Si el impulso al crimen es natural, ¿no debería la naturaleza cooperar con cada impulso hacia su propia destrucción? Debe haber una manera de salvar esta objeción, y Sade la buscó sin descanso. Su Julieta, como el emperador Tiberio, desea que toda la humanidad tuviera un solo cuello, para que ella pudiera degollarla; sus libros se afanan por emularse imaginando algo peor que lo anterior. Frustrado por los placeres finitos de la tortura, el asesinato y la traición, un personaje busca cometer un crimen cuyas consecuencias fueran eternas, causando

> un caos de tales proporciones que provoque una corrupción general o un desorden tan absoluto que aun después de mi muerte perduren sus efectos (Sade 1, 57).

Su amiga Julieta propone que la deje meter las manos "en el crimen moral, el crimen que uno comete al escribir". La mayoría de los críticos han rebuscado a lo largo de las 1 190 páginas de *Julieta* para elegir esta frase como medular: Sade estaba claramente hablando por su cuenta. Y aunque no debe haber ejecutado muchas de sus otras fantasías, seguramente en ésta tuvo buen éxito. Sus escritos son criminales. No fue accidente ni mojigatería lo que llevó a la gente a prohibirlos. Excitan y repugnan de maneras en que uno no debería ser excitado ni movido a la repulsión. Apelan a los deseos peores y más perversos: ya sea que uno reaccione con disgusto o con aburrimiento, uno está implicado como *voyeur* de actos que no deberían ver la luz del día. Saber si realmente provocan que alguien los imite es una cuestión que vale más la pena dejar para otra forma de investigación. Pero si uno en verdad recorre los diez volúmenes de *Julieta*, quedará con una serie de imágenes suficientemente nauseabundas como para desear haberse detenido a la mitad. *Justina*, más breve y, en comparación, más reprimida, es más legible, aunque aún más deprimente. Pues aunque uno esté habituado a pensar en Job y en sus descendientes, el espectáculo de tanta inocencia torturada puede resultar agobiante. Digamos que Sade exagera: que esto es caricatura, parodia, baratos cuentos de hadas a la inversa. Olvidemos la delirante impugnación de Horkheimer y Adorno: únicamente lo exagerado es verdad. Después de terminar una de las novelas de Sade, uno puede sentir que la imaginación misma es una acusación. Si todo eso puede ser inventado, hay algo en el alma humana tan vil que es fácil compartir la forma en que Sade expresa la más vigorosa respuesta al problema que, como veremos, el siglo XVIII plantea con frecuencia:

> La inconformidad con la vida se hace tan intensa que no hay un solo hombre que quisiera vivirla de nuevo, aunque una oferta semejante se le hiciera el día mismo de su muerte (Citado en Klossowski, 82).

Sade quería que sus lectores sufrieran. Podemos no estar de acuerdo con De Beauvoir, que estuvo muy cerca de proponer que estar expuesto a los interminables discursos de los villanos de Sade es casi tan desagradable como caer en sus manos. Aún así, es la escritura lo que se pretende que cause dolor. Reaccionamos a ella con la misma ambivalencia que Sade tenía el buen gusto de sentir hacia su persona. Por un lado, soñaba con una criminalidad tan infinita que lo sobreviviera. Pocos escritores han visto sus sueños tan cabalmente realizados. La fascinación sostenida que provoca su obra, y el uso de su nombre para identificar los peores impulsos de la humanidad ofrecen una clase de inmortalidad que rara vez es alcanzada. Por el otro, su testamento y última voluntad registran formas de autodenigración tan intensa que no escatimó detalles: su cuerpo debería ser enterrado sin ceremonias, en una zanja que debería cumplir con ciertas condiciones:

> Una vez cubierto el tajo, sobre la tierra se esparcirán semillas para que el lugar vuelva a verse verde, crezca tupida la maleza y las huellas de mi tumba desaparezcan de la faz de la tierra, así como confío en que mi memoria se desvanezca de la mente de todos los hombres, salvo esos pocos que, en su bondad, me han amado hasta el final y de los cuales llevo conmigo un dulce recuerdo a la tumba (Sade 1, 157).

Tal vez el dolor que causa la obra de Sade sea tan grande que exige la represión. En todo caso, la represión domina gran parte de su obra. Sade ha sido defendido como un honesto reportero, deseoso de decir en voz alta lo que otros hacían o soñaban en secreto. Como sucesor de los enciclopedistas y precursor de Freud, se dice que Sade continuó con el proyecto de desenmascaramiento, central para la Ilustración. Los señores y las señoras del viejo régimen realmente despellejaban a la gente para satisfacer sus propios, desenfrenados placeres; Sade, como crítico político —¿no se puso él mismo al servicio de la Revolución?—, simplemente lo registró, con alguna hipérbole ligeramente polémica. Cuando no se limitaban a maltratar a europeos, los criminales actuaban con mayor desenfreno. Paulhan hace ver que la literatura europea no vaciló para reconocer una obra que hace palidecer los crímenes de Sade. La *Breve relación de la destrucción de las Indias*, de Bartolomé de las Casas, tomó nota de la lenta tortura de las víctimas no en la fantasía, sino en la realidad, y en números

que ascienden no a unos cuantos cientos, sino a millones. Blanchot nos recuerda que no importa lo que hayan hecho los conquistadores en el Nuevo Mundo, Dios Mismo lo superaría en el mundo por venir. Sade lamentó con frecuencia que los teólogos ilustrados hubieran suprimido el infierno, pues únicamente el infierno contaba con los recursos para prolongar las agonías de algunas víctimas; pero ni siquiera Sade sostuvo que los niños no bautizados estuvieran condenados, lo que algunas sectas cristianas toman como algo normal.

Sade mismo adoptó la postura de un apóstol de la autenticidad. Hay en sus obras pasajes que lo delinean como un crítico desde adentro de la aristocracia francesa, así como una especie de Kraft-Ebbing *avant la lettre*. Para lo primero, véase la nota de pie de página que acompaña la declaración de Saint-Fond: Si yo creyera que por sus venas corre oro, yo los habría desangrado a cada uno de ellos.

> Allí, por tales muestras los podréis reconocer, esos monstruos que abundaron en el *ancien regime* y lo personificaron. No hemos ofrecido presentarlos como unas bellezas, sino como son; cumpliremos nuestra palabra (Sade 2, 234).

Y para retratarse como un osado investigador que se aventuraba en profundidades desconocidas, ocasionalmente incurría en exclamaciones como la siguiente:

> ¡Oh, amigos míos!, ¿cómo describiré los horrores que hemos presenciado? Debo, sin embargo, describirlos; son aberraciones del corazón humano las que estoy mostrando, y estoy obligado a mostrar cada rincón y cada grieta (Sade 2, 1046).

Pero abundan las razones para no tomar a Sade al pie de la letra. Entre otras, era un mentiroso. Que era un mentiroso apasionado y sutil, aunque rara vez convincente, resulta claro de su negativa a reconocerse como el autor de su mejor obra, *Justina*. ¿Cómo podía ser el autor de un libro donde todos los filósofos son unos villanos, cuando él mismo era un filósofo? (Sade 1, 153). Los personajes de Sade

pasan tanto tiempo justificando mentiras y traiciones que para creerle tendríamos que ser tan ingenuos como la propia Justina. Se trata de un escritor que juega con todas las categorías del engaño. Y verlo como un expositor particularmente atrevido anula la verdad normativa de sus escritos. Los críticos que lo ven como un luchador por la libertad, enemigo de la culpa, los privilegios y la mediocridad, o como un enamorado de todo lo que va desde lo concreto a la abstracción de la trasgresión, en general ignoran la mitad de lo que contiene su obra. Quienes no lo juzgan hasta haber terminado *Julieta* saben que los protagonistas de Sade festejan torturar hasta la muerte a sus propios hijos, y a quien puedan ponerle las manos encima, para llegar a un mejor orgasmo. Sade se esforzó para no detenerse ante nada. Nuestro entusiasmo para estetizarlo puede tener límites. No estoy segura, por ejemplo, de que la segunda mitad del siglo xx hubiera tolerado la industria de Sade entre los intelectuales alemanes con la misma facilidad con que la toleró entre los franceses.

Encontrar el propósito de toda su cólera probablemente no tiene sentido, y puede requerir aventurarse en los terrenos de la psicobiografía más allá de lo que conviene a mis intereses. Pero hay un punto que merece más atención de la que ha recibido. Hay por lo menos una de las declaraciones de Sade que debemos tomar al pie de la letra: era un filósofo. No un gran filósofo, pero sí uno original. Para el filósofo, aun la escritura descriptiva tiene fuerza normativa. Si nuestro único deseo es revelar el mundo, buscaremos modelos tales como Isaac Newton o Jane Austen. (Si acaso tuvieron buen éxito en cuanto a ser puramente descriptivos es, desde luego, cuestión aparte.) Pero claramente Sade creía que sus descripciones tenían consecuencias. Consideremos con mayor cuidado su repudio de la autoría de *Justina*. Todos los personajes de ese libro que son filósofos, escribió, son villanos hasta el fondo. Mientras que

> cualquiera que me conozca certificará que yo considero la filosofía mi profesión y mi gloria [...] Y ¿puede alguno, por un instante, salvo que me suponga loco, puede alguno, digo, suponer por un minuto que podría atreverme a presentar lo que sostengo que es la más noble de todas las profesiones con colores tan sombríos y de una

manera tan execrable? ¿Qué se diría de alguien que deliberadamente ensuciara en el fango el traje que más le gusta y en el que piensa que tiene la figura más atractiva? (Sade 1, 153).

Uno podría decir, por supuesto, que manchar las cosas que uno quiere es un pasatiempo particularmente grato para Sade. Pero la nota sigue y da claves más claras.

Por el contrario, todos los villanos que he descrito son devotos, porque los devotos son todos villanos y los filósofos son todos gente decente, porque la mayoría de la gente decente son filósofos.

Dejemos que otros indaguen la verdad que pueda haber en tales declaraciones, y echemos un vistazo a su función. Como un medio para persuadir a los tribunales anticlericales de que lo dejen salir a uno de prisión tal vez valía la pena probarlas, aunque al parecer nadie le creyó. Como el rayo que cae en el último episodio de *Justina*, el argumento convida a una interpretación más natural. ¿Por qué no iba a ser Sade el autor de una obra donde todos los filósofos son villanos? El viejo régimen proclamaba que la filosofía nos lleva a la villanía, y utilizaba este postulado como un argumento para ejercer la censura en toda Europa y más allá. Sade no simplemente confirmó los peores temores de las autoridades tradicionales; se los restregó en las narices. Porque Sade no solamente quería aceptar las consecuencias de la filosofía —el cuestionamiento deliberado y desapasionado de los fundamentos de la ideología establecida—, sino positivamente deleitarse con ellas. ¿La filosofía lleva a la villanía? La continuación de *Justina*, *Julieta*, es aún más abierta. Una de sus criaturas más perversas es descrita así:

Una inteligencia muy altiva, nunca he conocido a nadie que la igualara como enemiga de todos los prejuicios, y nunca he conocido a una mujer que haya llevado tan lejos la filosofía (Sade 2, 273).

Hacia el comienzo del relato, Julieta le pide a un criminal más experimentado que la instruya. "¿Seréis mi guía en este viaje delicioso? ¿Llevaréis en alto la lámpara de la filosofía para alumbrar el camino?" (Sade 2, 180). Fuese lo que fuera lo que la lámpara de la filosofía iluminara en el mundo de Sade, las creencias religiosas estaban en primer plano. En el pasaje citado de la "Nota", lo opuesto a *filósofo* es *devoto*.

Aquí Sade se muestra convencional. No puede haber un pacto entre la filosofía y la religión, pues las dos están fundamentalmente en guerra. El deísmo del que la Ilustración estaba tan enamorada es un acuerdo de cobardes. Cuando son examinadas, las verdades de la religión no pueden ser sostenidas por la razón ni por la experiencia.

Los pensadores de la Ilustración habían dedicado más de un siglo a racionalizar la religión. Lo que quedaba era la religión natural, cuya verdad central era una forma del argumento del diseño. Como si el argumento no hubiera sufrido lo suficiente en manos de Hume, se convirtió en el primer blanco de las novelas gemelas de Sade, *Justina* y *Julieta*. Estas novelas contienen un alegato. (Tal vez es más exacto decir que sus imperfecciones como producciones literarias se deben al hecho de que *consisten* en un alegato.) Es despiadadamente sencillo, y con frecuencia sencillamente crudo pero, para estar seguros, no lo perdamos. Sade dio subtítulos a las dos novelas. El de *Justina* es *Los infortunios de la virtud*; el de *Julieta* es *El vicio altamente recompensado*. La trama, o el alegato, es sólo esto. Dos hermanas huérfanas deben abrirse paso en el mundo. La mayor elige un camino de crímenes cada vez mayores que le proporcionan toda clase de felicidad. La menor se aferra a la fe y la moral, lo que es cada vez más difícil por el hecho de que no le traen sino aflicciones. Después de muchos años de separación se encuentran por accidente y comparan sus notas. Al principio no se reconocen, y eso no debe sorprendernos. Justina va camino a ser ejecutada por un crimen que no sólo no cometió, sino que arriesgó su vida cuando intentó evitarlo. Julieta irradia la despreocupada confianza de quienes están bendecidos por la fortuna, bajo las formas de salud, belleza, grandes riquezas y un amante tan ferviente como noble y poderoso. Justina le pide a la desdichada muchacha que le cuente su vida.

—Señora —dijo la bella infortunada, dirigiéndose a la condesa—, contaros mi historia es ofreceros el ejemplo más claro de las desdichas que provoca la inocencia. Sería como acusar a la mano del Cielo..., quejarse de la voluntad del Ser Supremo... En fin, una especie de acto de rebeldía contra sus sagrados designios... No me atrevo... Las lágrimas brotaron entonces en abundancia de los ojos de aquella interesante mujer, y, tras haberlas dejado correr un momento, inició su relato en estos términos (Sade 1, 77 [468]).

Y Sade comienza el relato, es decir, hace exactamente lo que Justina no se atreve a hacer. Si lo que buscó al escribir fue cometer un crimen, es un crimen contra el cielo: contar la historia de Justina es rebelarse contra los designios sagrados.

No hay mejor manera de ver esto que poner a Sade en compañía de sus contemporáneos. Robert Darnton llamó la atención sobre un rico cuerpo de literatura dieciochesca que se encuentra a horcajadas y pone en tela de juicio los límites entre filosofía y pornografía. Como ambas materias estaban prohibidas por los censores, en el nutrido comercio de libros ilegales a una y a otra se hacía referencia como "libros filosóficos". Esto es algo más que meramente picante. Según Darnton ha mostrado, tanto la filosofía como la pornografía tenían una función subversiva. El hecho de que las exigencias legales los pusieran juntos sirvió para radicalizarlos. A juzgar por las conversaciones de cámara recogidas en ellos, en el siglo XVIII las teorías de Holbach o Diderot servían como afrodisiacos, del mismo modo que cualquier ataque contra la Iglesia católica. Todo esto significaba un desafío al orden y un rechazo a la represión, actos que, en general, tienen una carga erótica. Uno puede imaginar razones cínicas para mezclar la filosofía con lo porno: un opaco filósofo puede abrigar la esperanza de vender bien su verborreico materialismo; un penetrante pornógrafo, evadir al censor enterrando sus procacidades en discursos que pocos tienen la paciencia de leer hasta el final. Pero éstas son conjeturas a lo siglo XX, rebosantes de disociaciones intrínsecas. Darnton muestra, más bien, que "el periodismo amarillista, los comentarios sociales, las polémicas políticas, el anticlericalismo rabioso, las fantasías utópicas, las especulaciones teóricas y la pornografía cruda, todos cohabitaban promiscuamente bajo la misma etiqueta, *livres philosophiques*".

Esta mezcla, dice Darnton, podía socavar el viejo régimen en parte porque combinaba la razón y la retórica para producir una embriagadora demanda de mayor libertad en general, extendiendo a un grupo más amplio los placeres de este mundo, disfrutados en ese momento por las clases superiores. Mientras menor fuera el número de los iletrados, menor sería el número de quienes estaban dispuestos a diferir sus recompensas a otra vida. Además, el espectáculo de una aristocracia y una clerecía —tipos frecuentes en esta literatura— cruelmente depravadas era intencionadamente sedicioso. En un tiempo aún inclinado a creer que los reyes tenían derechos divinos, toda obra que revelara lo terrenales que se habían vuelto sus plantas seguramente servía para minarlos. Desenmascarar a la autoridad y degradar lo sagrado eran actos políticos. Dar variedad a las demostraciones teóricas con ejemplos obscenos es una forma obvia de ilustración. Los actos de corrupción descritos en, por ejemplo, *Anecdotes sur Mme la comtesse du Barry* parecen una versión histórica de una novela de Sade. Allí los aristócratas viven para robar al pueblo a cambio de un momento de placer. Son felices cuando toman grandes sumas del tesoro nacional para dárselas a una prostituta en una noche, o un carruaje dorado nunca antes usado tan a menudo. Todo el mundo parece estar alcahueteando a favor de los demás, o utilizando refinamientos de técnica sexual para manipular asuntos de Estado. ¿Qué más que un poco de violencia añadió Sade a este género tan difundido?

Algo crucial: en las novelas de Sade, también Dios lo hace. En la literatura anterior, la subversión estaba de hecho estrechamente limitada. Sus metas eran el deísmo moderado y el republicanismo burgués que la mayor parte de la Ilustración compartía. Voltaire empleó ejemplos eróticos para impulsar esos objetivos, y Rousseau los llevó hasta el filo de la metafísica. Uno y otro apelaron a una visión de lo natural que estaba oscurecida por siglos de superstición. Una vez que la humanidad se viera libre de las ideologías fraguadas por la clerecía y la aristocracia, la luz natural de la razón podría mostrar que el deísmo y el republicanismo eran verdades. Ser verdad signifi-

ca aquí ser parte de, o consecuencia de la misma naturaleza. La desgracia causada al esclavizar a un ser humano responsable y libre no alcanzaba a verse peor que la causada al forzar al intelecto a aceptar doctrinas tan contrarias a la naturaleza como la transubstanciación o el derecho divino.

Para la mayor parte de la pornografía del siglo XVIII, la represión sexual era parte de esa misma violencia a la que tanto la razón como la naturaleza se oponían. Era producida por esas fuerzas que defendían la superstición y el absolutismo, y llevaba a una desdicha semejante. La liberación podría darse a un mismo tiempo, pues era un asunto de manifestar todos los deseos naturales que habían sido frustrados por la historia y la tradición. Una vez que fueran libres para ser expresados, el resultado sería una red general de armonía y placer. "El hombre nació libre, y en todas partes está encadenado" podía servir como una demanda lo mismo para el matrimonio abierto o para los derechos burgueses. Por ellas mismas, la naturaleza y la razón están en sintonía, tanto en la recámara como en el resto del cosmos. Únicamente los prejuicios añejos impiden que ambas alcancen sus derechos —y se alcancen una a la otra—.

Recordemos que Voltaire vio la vida erótica como un argumento a favor del teísmo —así a veces desembocara en la sífilis—. La sífilis es un capricho de la naturaleza, aunque sólo uno, como los terremotos, que no es tan raro ni tan inofensivo como debería ser. Hecho a un lado de tales consecuencias, el amor erótico, por él mismo, era una prueba del argumento del diseño. Mientras Voltaire imaginó el sexo como un pilar de la religión natural, Rousseau lo imaginó como la base de la sociedad civil. Pues el amor erótico aporta el único vínculo entre los seres humanos que es natural, así como razonable —en principio, si no en la práctica—. El deseo del placer de otro como parte del placer propio es el paradigma del lazo que puede unir a miembros de la sociedad, de una manera que no puede hacerlo un contrato.

Rousseau dejó testimonio de haber leído la pornografía filosófica tan popular en su tiempo, y Voltaire incluso escribió algunos textos. No cuesta trabajo combinar lo que sabemos de las opiniones de uno y de otro con el epígrafe de la más célebre de tales novelas, *Teresa filósofa*.

> La voluptuosidad y la filosofía producen la felicidad del hombre sensible. Abraza la voluptuosidad por gusto. Ama la filosofía por la razón (citado en Darnton, 100).

Ésta es una historia con final feliz. Mientras aprende a ser una filósofa, Teresa, la heroína, recibe una educación en el placer, haciendo a un lado su temor a quedar embarazada, así como la convención de encontrar la felicidad en el lecho de su ilustrado conde. Sade lo describe como un libro encantador, de hecho la única obra que enlaza el lujo con la impiedad para ofrecer la idea de un libro inmoral (*ibid.*, 89).

Cabe preguntarse si Justina elige "Teresa" como nombre de batalla con este libro en mente. Si es así, no es por accidente que en la obra de Sade no sea Justina, sino su hermana quien llega a ser una filósofa. Justina nunca aprende nada, y las lecciones de la naturaleza a la que se enfrenta son brutales. Si el ocasional toque de dolor que puede encontrarse en otros autores confirma la declaración de Sade de que *alguna* tendencia hacia esto es natural, nada en la pornografía filosófica anterior ni siquiera se le acerca. Darnton tiene razón al considerar que podemos aprender de su lectura, pero algo de lo que aprendemos es que Sade es nuevo.

La conciencia del propio Sade acerca de su relación con la tradición queda apuntada en la carta que escribió a su esposa cuando supo que le había sido negado el volumen de Rousseau que había solicitado desde la prisión.

> ¡Negarme las *Confesiones* de Jean-Jacques! Ahora, hay algo excelente, sobre todo después de haberme mandado Lucrecio y los diálogos de Voltaire. Esto demuestra un gran juicio, discernimiento profundo en tus guías espirituales. Lástima; me hacen un gran honor al reconocer que los escritos de un deísta pueden ser peligrosos para mí; si yo estuviera aún en aquel estado [...] mientras Rousseau puede ser una amenaza para beatos necios de tu especie, para mí es un autor saludable. Jean-Jacques es para mí lo que la *Imitación de Cristo* es para ti (Sade 1, 134).

Sade tenía totalmente razón. Como vimos, toda la obra de Rousseau es un himno de alabanza a la gloria de la Creación. Kant consideró que le daba una respuesta a Alfonso y justificaba a Dios. Aun desgarrado por el caos y la corrupción que los seres humanos crearon en el curso de su historia, el mundo es, en sí mismo, tan bueno como Dios lo vio el día en que lo hizo. La filosofía, y cualesquiera consecuencias políticas que resulten de ella, eliminan las apariencias para revelar tras ellas algo mejor y más cierto. Aunque el orden establecido las juzgó como radicales, las obras de Rousseau jamás amenazaron la noción de orden en general. (Todo lo contrario.) Sade sí lo hizo.

El suyo es un mundo de violencia y ruptura. La insistencia en la falta de armonía que ya vimos en Voltaire fue llevada por Sade a los últimos extremos que pudo imaginar. Los cuerpos humanos son más brutal y deliberadamente desmembrados que en *Cándido*; cuando hay simetría en su mundo, es bajo la forma de una parodia espeluznante: sus orgías, geométricamente estructuradas. Para los escritores anteriores, el sexo mismo podía ser un testimonio de todo lo que la Ilustración estimaba: la armonía entre los deseos individuales y los intereses auténticos de la sociedad; la unidad de pensamiento y emoción. Sade desgarró todo esto. No es sólo un gusto personal lo que impulsa su interminable alabanza de la sodomía como el acto erótico perfecto. A menudo Sade fue explícito para manifestar el porqué: la veía como el ejercicio antiteleológico por excelencia. La sodomía era festejada porque es estéril; no lleva a nada, y si se practicara más ampliamente, iría en contra del propio interés de la humanidad respecto a su preservación. La mejor razón para promoverla.

Elegir un vehículo pornográfico para un argumento filosófico era, pues, una jugada natural y fundamentada. Vendía bien, y vendía por otras razones además de las lascivas. Si el siglo XVIII estaba obsesionado por establecer lo que es natural, el sexo debe reflejarlo en todos sus términos. Miremos más de cerca el alegato ofrecido por Sade. Después de los puntos sobre los que Sade quiere llamar la atención en cuanto a materialismo y moralidad se destaca una línea, sobre todo en *Justina* y *Julieta*. La primera lo traza claramente en sus tres preliminares: epígrafe, dedicatoria y prefacio. Los tres en torno a engaños que no deberían haber engañado a nadie. El epígrafe recuerda las propiedades traicioneras del relámpago.

> Amigo mío: la prosperidad del crimen es como el rayo, cuyas luces engañosas embellecen por un instante la atmósfera para precipitar en los abismos de la muerte infeliz que ha sido deslumbrado (Sade 1, 453).

Para quienes conocen el final, la frase resplandece de ironía. A Justina, tan virtuosa como desventurada, le caerá un rayo, suceso que Sade sujeta a múltiples interpretaciones. Una clave segura es que el punto expuesto en el libro es una mentira. Pues, como escribió en la dedicatoria,

> El objetivo de esta novela (aunque no tan novela como se podría llegar a creer) es, sin ninguna duda, nuevo. El ascendiente de la Virtud sobre el Vicio, la recompensa del Bien y el castigo del Mal son la base más frecuente del desarrollo de las obras de este género… ¿No deberíamos estar ya hartos del esquema? (Sade 1, 60-61 [455]).

Sade no quería hacer nada con lecciones tan manidas. Su mensaje no era el acostumbrado, pues él tenía en mente metas más altas. Más que presentar a la virtud triunfante, buscaba mostrarla sumida en la desesperación. Pues sólo cuando no existe ninguna relación entre el amor a la virtud y cualquier tipo de recompensa, es posible verlo como sublime. Tal revelación hace falta en especial para quienes vivimos en tiempos de corrupción. Si suponemos que la virtud será recompensada, fácilmente la haremos a un lado cuando veamos que esto no suceda. Si de antemano sabemos con cuánta frecuencia es mal retribuida, estaremos preparados para hacer frente a la adversidad con la virtud, que es su propia recompensa. Si Sade estuviera diciendo aquí la verdad, podría casi pasar por Kant.

Así en la primeras frases de *Justina*, en un tono todo propiedad:

> La obra maestra de la Filosofía consistiría en desarrollar los medios de que se sirve la Providencia para alcanzar sus fines con respecto al

> hombre y trazar, según ellos, algunos planes de conducta capaces de mostrar a ese desdichado individuo bípedo la manera de avanzar en la espinosa carrera de la vida (Sade 1, 65 [457]).

Escrutar los designios de la Providencia y obtener de ellos conclusiones para nuestra conducta: tal era la meta que Sade proclamó. Unos y otra estaban siempre relacionados. Sade repudió (al proponerlas de manera simultánea) las conclusiones más viles que es posible deducir de una teodicea. El espectáculo del mal recompensado por el bien tienta la virtud individual y aun parece estar legitimado por los cielos. Pues una buena teodicea muestra cómo todo sucede para llegar a lo mejor:

> Los habrá, si se quiere, que, siendo un poco más instruidos y abusando de sus conocimientos, afirmarán con el ángel Jesrad, de *Zadig*, que no hay mal que no engendre bien, y que según eso, pueden entregarse al primero, ya que, en resumidas cuentas, no es más que una de las maneras de producir el segundo (*ibid.*, 65-66).

No estamos ante el quietismo a veces temido como resultado de la teodicea, sino ante algo peor. Si incluso el mal tiene un propósito, cada crimen que uno comete es un ladrillo en el muro del diseño de la Providencia. Esto es una clase de cinismo que trasciende con mucho la indiferencia expresada en *Todo lo que es, está bien*, y Sade proclamó su intención de rechazarlo. Para conseguirlo, le hizo falta ser aún más cínico. La verdadera intención de Sade quedó enterrada, a no mucha profundidad, en las palabras de Justina citadas arriba. Contar su historia es rebelarse contra el Cielo, porque ha sido el Cielo quien diseñó un mundo donde tanta virtud recibe a cambio tantas desgracias.

El libro arranca con la declaración de que se trata menos de literatura que de filosofía. Si es una novela, es una *Bildungsroman* fallida. Su heroína hará que Cándido se vea despierto: Justina no es capaz de aprender absolutamente nada. El mundo le ofrece lecciones que cualquier idiota podría dominar, pero ella es incapaz de adquirir una educación. Justina comienza sus viajes con la resolución de conservar la virtud de su niñez y su confianza en que la Providencia la premiará por eso. Termina donde comenzó, aunque su confianza fue traicionada una y otra vez. Justina tiene una inclinación a salvar las vidas de villanos que a cambio la violan, torturan y esclavizan, además de someterla a sermones sobre lo absurda que es la gratitud. Después de tres o cuatro de estos episodios, el lector está casi tentado a gritar para poner sobre aviso a esa confiada ingenua. Sería en vano —no sólo porque es una obra de ficción, sino porque Justina es inmune a la experiencia, es prisionera de la fe—. No debe sorprendernos que su fe sea traicionada por un canalla tras otro, pues todos ellos son agentes del gran Traidor. Justina deposita su confianza en que la Providencia honrará su virtud con un mundo que merece virtud como la de ella. Y cada vez que Justina agradece los designios del Cielo, éstos resultan ser traicioneros.

No son maestros deseosos de ilustrarla lo que le falta a Justina. La primera es Dubois, una mujer a la que conoce en la prisión donde ambas esperan ser ejecutadas —Justina por un robo que rehusó cometer—. Dubois las salva cuando le prende fuego a la prisión y provoca un incendio que cuesta muchas vidas; enseguida le ofrece a Justina protegerla bajo el ala en una carrera dedicada al crimen. Cuando Justina rechaza el ofrecimiento, segura de que la Providencia recompensará su adhesión a "las espinas de la virtud", Dubois la exorta: "Hija mía, más vale que vayas conociendo a tu Providencia". Que seguramente va a dar con ella en un montón de estiércol, sin que sea eso todo. La Providencia es un instrumento inventado por los ricos para adormecer a quienes mantienen sometidos en un estado de muda sumisión. Los ricos no necesitan virtud ni fe, pues cumplen sus deseos sin ellas.

> Pero nosotros, Teresa, nosotros, a los que esa Providencia bárbara de la que tienes la locura de hacer tu ídolo ha condenado a reptar en medio de la humillación, como una serpiente entre la hierba, nosotros, a quienes se mira con desdén, porque somos pobres, a los que se tiraniza, porque somos débiles [...] ¿Te parece bien que, mientras esa clase que nos domina goza de todos los favores de la fortuna, nosotros, eternamente sometidos y degradados, nos conformemos únicamente con la pena, el abatimiento y el dolor, o la necesidad, las lágrimas, la deshonra y el cadalso? (Sade 1, 91-92 [482]).

Justina admite que se sintió tentada. De acuerdo con este alegato, la Providencia es un instrumento ideado para la opresión, o en sí mismo un instrumento de injusticia. Si no es un fraude, sirve a intereses fraudulentos. Justina flaquea sólo un instante antes de rechazar tales pensamientos como sofismas, y de confirmar su compromiso con la virtud. No se le permite guardarla sino apenas un momento, pues la muchacha de inmediato es humillada por una pandilla de bandidos, quienes no le dejan más opción que unirse a ellos. La refutación teórica es cada vez más superflua. La vida misma refuta a la Providencia, en largas cadenas de sufrimientos sin sentido y sin fin.

Los recursos de Sade son más bien crudos, aun en la literatura para adultos, pero provienen de los cuentos de hadas. Pues, al igual que muchos primitivos cuentos de hadas, esta obra es didáctica, y su autor batalló bastante para hacer claras sus lecciones. En realidad, los nexos entre recompensa y virtud nunca son casuales. Justina no puede hacer una buena acción sin ser de inmediato castigada por ello. Cuando se detiene para dar una limosna a una vieja lisiada, esa mujer, después de todo no tan inválida, ataca a su benefactora y le roba hasta el último centavo. Rara vez Justina consigue seguir adelante con tan poco daño. Después de haber defendido su virginidad contra una cuadrilla de bandidos, la pierde con el conde a quien salvó de esa misma banda. Después de haber atendido a un viajero herido hasta devolverle la vida, se deja llevar al solitario castillo donde ese hombre hace trabajar hasta que pierden la vida a mujeres a quienes no se las arrebata de maneras más horripilantes. En ese momento, Justina interrumpe su relato a su hermana.

> —Pero, ¿cómo abusar de vuestra paciencia para contaros aquellas nuevas aberraciones?... ¿No he mancillado ya demasiado vuestra mente con relatos infames? ¿He de atreverme a añadirles otros?...
>
> —¡Sí, Teresa!

Prosigue el amante de Julieta, quien está sentado, cautivado con Julieta, por su relato.

> —¡Sí!... Os exigimos esos detalles, porque, al disimularlos con una decencia que difumina todo su horror, sólo nos ofrecéis lo que es útil para el que desea conocer la naturaleza humana... Es increíble lo que estas escenas pueden ayudar al desarrollo de su alma, y quizá la ignorancia que mantenemos todavía en la ciencia del estudio del hombre se deba a esa estúpida prudencia de quienes escriben sobre semejante tema (Sade 1, 292 [670]).

Así Sade es generoso con los detalles.

La virtud de Justina resulta siempre castigada, y su fe es siempre burlada. Cada nueva forma de tormento comienza mientras ella está de rodillas, agradeciendo a Dios que la haya librado de la anterior. Las esperanzas de Justina siempre crecen para ser desbaratadas una vez más, en forma más definitiva. Si su confianza en la Providencia vacila a veces, es apenas por un instante, y enseguida Justina vuelve a arrodillarse y pide perdón. Desde un principio ruega al Cielo que le revele sus designios. Si ella pudiera comprender su culpa, aceptaría su sufrimiento; de otra manera, teme que comenzará a rebelarse (Sade 1, 575). Allí Justina recibe una respuesta mediante la reiteración de un accidente. Está cautiva en un monasterio donde los clérigos violan y atormentan a un grupo numeroso de mujeres siguiendo un complejo protocolo que refleja los ritos de una orden religiosa. Periódicamente, una nueva mujer es secuestrada, y una de las veteranas es retirada para dejarle lugar; las que son desplazadas jamás vuelven a ser vistas. Una víctima que lleva allí algún tiempo le explica a Justina que todo lo que gobierna su destino es el capricho. No hay conducta que pueda prescribirse ni futuro que sea predecible. Las mujeres dóciles pueden ser eliminadas tan rápidamente como las rebeldes; las más bellas, tan lentamente como las menos llamativas. El antojo y la aberración son la única ley de los monjes. Sus decretos arbitrarios, por supuesto, tienen la intención de servir de ejemplo. ¿Qué otra cosa hacen esos bienaventurados que imitar al Señor? Justina sabe que ella es obcecada; las conclusiones que se resiste a obtener vienen de sus mejores intenciones.

> Era como si la Providencia se hubiera empeñado en mostrarme la inutilidad de la virtud... Sin embargo, aquellas nefastas lecciones no me hicieron cambiar de opinión, e incluso ahora, si consiguiera librarme de la espada que pende sobre mi cabeza, no me impedirían seguir siendo esclava de esa divinidad que adoro (Sade 1, 238 [621]).

¿Cuántos necios están igualmente orgullosos de su compromiso con la ignorancia?

El entendimiento que busca de los designios de Dios no le es concedido nunca. A cambio, la instrucción sobre la naturaleza del orden moral es interminable. Los argumentos que escucha son malas parodias de los que estaban en circulación. Por ejemplo: la ortodoxia sostiene que el mal es compatible con el postulado de que este mundo es bueno, pues al operar en él la Providencia consigue que cuanto sucede contribuya a un buen propósito. En ese caso, ¿por qué no volverse criminal y ser así un agente del Cielo? (Sade 1, 695). O, qué tal esto: la naturaleza se ocupa por igual de todas sus creaturas; es una soberbia tontería decir que toma más en serio los intereses de alguna de ellas. Esto ha sido asunto sabido desde que los amigos de Job argüían que quejarse de la injusticia cósmica es un acto narcisista. ¿Por qué no ir un paso adelante y proponer que es solamente la soberbia de los seres humanos lo que vuelve un crimen el asesinato? Pues lo que hace el asesino es simplemente convertir esa masa de carne que hoy tiene la forma de una persona en lo que mañana será un montón de gusanos. ¿La naturaleza se ocupa más de una que del otro? (Sade 1, 519). Junto con esas formas de persuasión *a priori*, sus aspirantes a tutores ofrecen a Justina otras que son empíricas. La virtud y el vicio son sencillamente cuestiones de geografía y de opinión. Se burlan de la muchacha como una provinciana irredenta. Su insistencia en sostener la virtud es sólo los buenos modales de una escolar en el mundo como un todo. Viajar un poco, estudiar algo de historia podría convencerla de que la virtud y el vicio no son sino convenciones para convivir en el mundo. *Julieta* explica esto con parodias enciclopédicas. Cada disquisición filosófica sobre alguna virtud ordinaria se ve seguida por un catálogo de revelaciones antropológicas. Tras describir cómo un ogro se come a sus convidados, el monstruo se declara

contra la hospitalidad y ofrece dos páginas de relativismo científicamente ilustrado para respaldar su opinión. Éstos son algunos de los ejemplos que Sade ofrece: el gobierno egipcio mataba a cualquier forastero que llegara a sus fronteras. Los negros de Loango son aún menos acogedores, pues se niegan a permitir que un extranjero sea enterrado en su tierra. Hasta aquel día, los árabes venden como esclavos a todos los sobrevivientes de barcos que naufraguen en sus costas. La lista de Sade a veces va acompañada de notas al pie. ¿Se trata de una parodia del cosmopolitismo de la Ilustración encarnado en Diderot, o es sólo una manera de refutarlo? En realidad no importa mientras cada declaración en particular sea verdad. El punto general es muy claro: la virtud y el vicio no son sino costumbre y hábito. Si tal es el caso, ¿por qué no adoptar costumbres mejor ajustadas al mundo?

Todos los intentos de enseñar a Justina resultan fútiles. Conforme pasa el tiempo, Justina comienza a atribuir las horribles lecciones que la vida le ha ofrecido a la Providencia misma. Cuando el más cruel de sus torturadores recibe aún más riquezas, Justina comienza a aprender la ironía:

> Éste era el nuevo ejemplo que me ofrecía la Providencia... Esta era la nueva manera con que intentaba convencerme otra vez de que la prosperidad sólo se ofrecía al crimen y el lote de la virtud era el infortunio... (Sade 1, 308 [686]).

Pero creer en la Providencia nunca está basado en pruebas. Como vimos cuando comentamos a Hegel, lo usual es que se dé a pesar de ellas. Los esfuerzos de Justina para llegar a entender las sutilezas de la razón prueban ser demasiado para ella, así que cuando sus súplicas para entender permanecen sin respuesta, decide hacerla a un lado. ¿No predica la fe una sumisión ciega a la voluntad del Señor? Más de una vez Justina confiesa su intento de imitar la vida de Jesús, o encuentra consuelo en la idea de que sus tormentos no son tan grandes como los de su Salvador. De verdad, se enfrenta a la vida con una inocencia nazarena, de manera que para el lector no es sorpresivo que su tortura final incluya una violación múltiple en una

cruz cubierta de espinas. Jesús existe para consolar al creyente: no sólo porque su muerte sirve para salvarlo, sino porque sus tormentos son tan grandes que nos hacen parecer afortunados a todos los demás. Al describir los sufrimientos de Justina, siempre mayores, Sade buscó no solamente atacar al Padre, sino también competir con el Hijo.

Julieta, en cambio, es todo lo que no es sagrado. También es rápida para aprender. (En *La filosofía en el tocador*, Sade había definido la palabra *prostitutas* como "las únicas filósofas auténticas" [Sade 1, 208].) Mientras más se abisma en el crimen Julieta, más la recompensa el mundo. Si pierde una fortuna es solamente para ganar otra mayor; si da un empellón a un amigo leal para que caiga en un volcán, es sólo para encontrar otro, más poderoso y ferviente. A los treinta años, su cuerpo es el más adorable para correr todas sus aventuras, su alma la más tranquila para estar en armonía con la naturaleza. Julieta y su amante rescatan a su infeliz hermana de las manos del verdugo y la llevan a su castillo. Allí Justina termina sus días —cuando la alcanza un rayo—.

Nada menos. En el muy remoto caso de que podamos habernos perdido su mensaje, Sade concluyó dejando que la Providencia hablara con su voz propia. Un relámpago acaba con Justina, y con ambas novelas, pero todo lo demás respecto a sus finales es diverso. En *Justina*, un rayo cae sobre la heroína en el castillo donde su hermana ha tenido la alegría de cuidarla, de devolverla a la salud y la felicidad. Una vez que vuelve de su desvanecimiento, Julieta decide retirarse a un convento para purgar sus pecados. Julieta interpreta el relámpago como una señal de alerta. Si el Cielo trató con tanta crueldad a la inocente Justina, ¡qué terrible castigo debe esperar a su hermana, tan libertina! Y aquí, Julieta pronuncia lo que es una variante de la declaración que Sade usó como epígrafe:

> Amigo mío: la prosperidad del crimen es sólo una prueba a que la Providencia desea someter a la virtud... Es como el rayo, cuyas luces engañosas embellecen por un instante la atmósfera para precipitar en los abismos de la muerte al infeliz que ha sido deslumbrado... (Sade 1, 366 [742]).

Pero, desde luego, hay una interpretación más sencilla, si el final de *Justina* no es llevado allende los límites de la hermenéutica creativa. Sade debe haber esperado cierta cultura letrada de sus lectores. ¿Qué es lo que la tradición infiere de los relámpagos? Resulta más probable llegar a las conclusiones que pueden obtenerse del final de *Julieta*, donde el rayo mata a Justina en un sendero fuera del castillo, adonde la habían mandado Julieta y sus amigos, quienes estaban debatiendo si debían

> inmolarla en una serie de orgías. —Amigos míos —dijo [Noirceuil] a la alegre compañía—, en circunstancias como la presente con frecuencia he encontrado extremadamente instructivo dejar que la Naturaleza siga su propio curso. Hay, vosotros lo habréis notado, una tormenta fraguándose en el cielo; confiemos a este personaje a los elementos. Si lo respetan, abrazaré la fe verdadera (Sade 2, 1190).

Los Cielos mandan su tarjeta de visita para responder a tal amenaza. Justina es inmolada de inmediato, y Sade no puede resistirse a dar un último golpe bajo. Al examinar a la víctima, uno de los villanos ve la mano de la Providencia en el hecho de que su cuerpo no haya quedado tan desfigurado como para desperdiciar la oportunidad de practicar un acto de necrofilia —al que se entrega, por supuesto, allí mismo—. La Providencia misma ha ratificado todos sus principios, y no queda nada más que los últimos edificantes juicios.

> —Venid, amigos míos, regocijémonos juntos, en todo esto no veo sino la felicidad que aumenta para todos, excepto para la virtud —pero tal vez no nos atreveríamos a decirlo si esto fuera una novela que estuviéramos escribiendo.
>
> —Por qué temeríamos publicarla —dijo Julieta—, cuando la verdad misma, y solamente la verdad, se ostenta al desnudo en los secretos de la Naturaleza, aunque le humanidad pueda temblar ante sus revelaciones. La filosofía jamás debe retraerse para hacerse oír *(idem)*.

La voz de Justina ya no está por allí para escucharla. Será difícil encontrar un reemplazo.

Aunque sus metas eran las de un filósofo, Sade eligió la forma de la novela. Algo que esto le permitió fue la multiplicidad de voces. Tenía la libertad de hablar desde diferentes posturas sin comprometerse con ninguna. Sus creencias sobre Dios, en particular, parecen haber sido cambiantes. ¿Estaba Dios simplemente ausente, o era positivamente perverso? ¿El mal en el mundo se debía al azar de la mala suerte o era resultado de una intención deliberada? La falta de certidumbre sobre la materia del propio Sade es expresada con frecuencia mediante exclamaciones casi incoherentes: "¡Sí, vana ilusión, cuánto te detesta mi alma!" El lector no debe olvidar que las obras de Sade están llenas de diálogos con un ser cuyo estado existencial es oscuro. Se ha hecho notar que Julieta "desafía el pecado. Su libertinaje está marcado por el catolicismo, como el éxtasis de las monjas lo está por el paganismo" (Adorno y Horkheimer, 106). Bataille, con menor lucidez, describe las obras de Sade como libros de oración. Ciertamente, si Sade era un ateo, lo era obsesionado por Dios. Sus expresiones de ateísmo aparecen en sus momentos de optimismo. Pues cualquier otra opción es mucho peor. Dubois, quien trata de instruir a Justina, explica:

> —Creo —me respondió aquella peligrosa mujer—, que si hubiera un Dios, habría menos mal en la tierra, y que si este mal existe, o bien es Dios el que ordena tales desórdenes, y entonces se trata de un ser bárbaro, o bien le es imposible impedirlos, y en ese caso es un Dios débil... De cualquier manera no deja de ser un ente abominable cuya cólera debo desafiar y cuyas leyes he de despreciar... ¡Ay, Teresa!... ¿No es mejor el ateísmo que cualquiera de esos dos extremos?... (Sade 1, 321 [698]).

Por supuesto lo es. Pues la opción ante la ausencia de Dios es Su presencia. Si debiera ser conocido por Sus obras, ¿qué debemos inferir de su naturaleza? Sade tomó las letanías comunes que habían estado cocinándose a partir de Bayle y sacó de ellas conclusiones que ningún predecesor se había atrevido a obtener. Klossowski advierte la presencia de temas agnósticos a lo largo de los escritos de Sade. También pueden encontrarse en su juicio de que la Creación lleva la

simiente de una maldición, y en el constante odio al cuerpo que ninguno de los tributos de Sade al placer oculta nunca (Klossowski, 100). Pero la mayoría de los gnósticos admitían al menos *dos* poderes. En cambio Sade creía que existía una fuerza superior, la fuerza de un mal incesante. Tal ser debía ser

> muy vengativo, muy bárbaro, muy injusto, muy cruel... más cruel que cualquier mortal porque actúa sin ninguno de los motivos que un mortal tendría (Sade 2, 397).

Los criminales humanos son meramente infames. Actúan para conseguir sus propios intereses banales; para incrementar sus fortunas o, lo que es peor, su poder. Pero Dios es omnipotente. ¿Qué necesidades pueden ser satisfechas pisoteando constantemente a seres más débiles que colman el universo? Lo único que lo explica es el puro gusto por la crueldad —y por ello algunos se refugian en el misterio de la gracia—. Las conclusiones a que llegó Sade fueron previstas en más de una tradición. Nietzsche describió a los dioses griegos observando los sufrimientos humanos de la misma manera en que nosotros vemos una tragedia en el teatro. No podemos detenernos en los calvinistas y los paganos. ¿Acaso no podemos encontrar rasgos de un héroe de Sade en el Ser presentado en el prólogo al libro de Job, que permite que Su justo servidor sea torturado en beneficio de...?

La propuesta teológica más radical de Sade es planteada por el ministro Saint-Fond, quien señala que los argumentos acostumbrados de Julieta y de su amiga Clairwil imploran por una respuesta a esa cuestión. Pues sus argumentos contra la existencia de Dios dependen de los supuestos tradicionales: si hay un Dios, Su principal atributo será la benevolencia. Éste es el fundamento de sus argumentos contra los absurdos que se encuentran en la idea del infierno. Su propósito puede ser únicamente la venganza, ya que es demasiado remoto para servir como una advertencia, y demasiado eterno para servir como un correctivo. Saint-Fond se atreve a hacerlos aún más radicales: ¿por qué no rechazar el supuesto de que Dios es benevolente? Saint-Fond comienza con una maravillosa descripción del

deísmo, que había proclamado rechazar la superstición a favor de la filosofía, un argumento *a priori* a favor de la observación, simple y directa. Saint-Fond es un hombre que se enorgullece de ser un gran ladrón, así que se jacta de que sus armas intelectuales son robadas:

> Más filósofo que vos, Clairwil, yo no tengo que acudir, como vos parecéis obligada a hacerlo, ni a ese farsante Jesús, ni a esa insípida novela, las Sagradas Escrituras, para demostrar mi sistema; basta mi estudio del universo para contar con armas para oponerme a vos... Alzo los ojos hacia el universo; veo *maldad, desorden, crimen* por todas partes, reinando como déspotas. Desciende mi mirada, y envuelve a la criatura más interesante de este universo. La observé asimismo devorada por vicios, contradicciones, infamias; qué ideas resultan de este examen... existe un Dios; una u otra mano necesariamente ha creado todo lo que veo, pero no lo ha creado sino para el *mal*; el *mal* es su esencia; y todo lo que él nos hace cometer es indispensable para sus planes (Sade 2, 399).

¿Cómo puede el mal ser esencial para estos intereses? Saint-Fond tiene respuestas para todo. El mal se incrementa cuando encuentra más mal, así que es impulsado a crearse a sí mismo infinitamente. Saint-Fond juega con una metafísica un tanto apresurada, bajo la forma de algo que llama moléculas malhechoras, para apoyar su afirmación. Su propia vida sirve de ejemplo a cualquier clase de verdad que pueda haber allí. La peor clase de mal convierte a sus víctimas en cómplices del crimen. Así, obliga a los enamorados a torturar a sus amados, a vender sus almas al demonio antes de ser asesinados ellos mismos. De manera similar, resuelve otras objeciones a su sistema. La presencia de algo de bien en el mundo, ¿no sugiere al menos un cosmos donde mal y bien se dan mezclados? Una tontería, replica: lo que se llama bien es sólo debilidad, y la debilidad es ella misma un mal. Para 1797 los lectores estaban acostumbrados a leer cientos de descripciones que socavaban la idea de que el mundo era benigno; *Julieta* fue publicada exactamente cien años después de Bayle. Aquí Sade no necesitaba más que llevarla a casa, al través de un Dios que reprende a la humanidad por interpretar mal lo evidente.

¿No ofrece Su mundo una indicación suficientemente clara de cuáles son Sus designios? ¿No pueden los seres humanos descubrir qué clase de conducta estaría más de acuerdo con Sus intenciones? Así, el Dios de Saint-Fond habla:

> ¿Los constantes sufrimientos con que inundo el universo no os convencen de que Yo amo sólo el desorden, y de que para complacerme debéis emularme?... ¿En qué rasgo de mi conducta habéis observado mi benevolencia? ¿En que os mando pestes, plagas, guerras civiles, terremotos, tempestades? ¡Insensato! ¿Por qué no imitáis mis actos? ¿Por qué os resistís a esas pasiones que puse en vos sin ninguna otra razón que probaros cuán grande es la necesidad del mal? (Sade 2, 399).

La declaración de Saint-Fond sobre las relaciones entre los males naturales y morales es cruda, y por la misma razón, instructiva. Su oscuro Creador se mofa de nosotros por interpretarlas mal, pero Sus suposiciones sobre tales relaciones son convencionales. El mundo natural es una clave para las intenciones que su Creador tiene sobre el mundo moral. Como en las mejores tradiciones religiosas, es un ejemplo para la imitación; como las indagaciones filosóficas en busca de fundamentos, ofrece un apoyo para cualquier decisión que podamos tomar por nuestra cuenta. Recordemos las frases iniciales de *Justina*: la obra maestra de la filosofía sería mostrar los medios que utiliza la Providencia para llegar a los fines que nos reserva, y deducir de ellos algunas normas de conducta.[17]

La obra de Sade se convirtió en un sinónimo del mal moral radical llevado más allá de límites que nadie había imaginado. Me parece que sus ambiciones se vieron colmadas. Su ataque contra Dios fue temerario por encima de toda medida. La estampa que hizo de Justina fue un mentís para la proclama evangélica de haber plasmado, en Jesús, el más intenso caso de suplicio y dolor. Y su manera misma de

[17] Uno de los pasajes más oscuros de Voltaire sugiere que quienes inventaron la tortura hicieron sólo esto: aplicar aplasta pulgares y potros que son "ejecutores de la venganza de la Providencia" (Voltaire 6, 490). Sade no era tan singular como intentaba serlo.

atormentar la razón humana fue más brutal que todo cuanto cualquier otro hubiera alcanzado. Como todo gran criminal, se las arregló para implicarnos, al resto de nosotros, en la fascinación por su obra, y no hay señas de que ese deslumbramiento vaya amainando. Eso en cuanto a los trazos gruesos; también los detalles dan pie para su preeminencia. Al lado de una orgía de Sade, los encuentros retratados en la pornografía usual en sus días son modelos de buena conducta.

El buen éxito de los intentos de Sade para retratar el mal moral llevado a extremos que rebasan todo lo imaginado antes no deben cegarnos para ver las formas convencionales en que lo relacionó con el mal natural. Con mayor exactitud, Sade dejó intactas las formas de relación convencionales, y con ellas las esperanzas de armonía que el resto de su siglo aún sostuvo. La Providencia es simplemente el intento de dar forma al destino —sea cual fuere lo que le sucede a uno a cambio de sea cual fuere lo que uno haya hecho—. Toma la forma en que se interprete, y las lecturas vulgares buscan mostrar cómo cada suceso natural recibe a cambio uno moral. Justina y Julieta hacen frente al mundo con una visión tradicional y pasan sus vidas haciendo esas lecturas vulgares. Difieren, por supuesto, en su manera de hacer esa lectura. Bajo la guía de la experiencia y del malvado Saint-Fond, Julieta concluye que la Providencia desea una conducta perversa, ya que eso es lo que premia. Bajo la guía de las convenciones, Justina no tiene más en qué apoyarse, que en la certeza convencional de que los caminos de la Providencia son misteriosos. Sade caricaturiza sus destinos con propósitos pedagógicos, pues la aleatoriedad de la vida puede dejarnos confundidos. Pero no hace falta que uno advierta las relaciones entre los males moral y natural para ser tan simple o tan franco como las francas y simples hermanas. La obsesión del siglo XVIII por establecer lo natural, y por encontrar una guía para nuestra conducta conforme con lo natural, refleja el deseo de estar en sintonía con el mundo. Tal vez ese deseo creció en proporción con el temor de que la humanidad se estaba alejando cada vez más de la naturaleza. Lo que me interesa exponer es que Sade, pese a todo lo que le gustaban las desgarraduras, nunca se interesó por esta ruptura en particular.

Por el contrario: anhelaba escuchar sus ecos en el mundo, verse reflejado en la estructura de la naturaleza. A pesar de todas sus bravatas, Sade no estaba realmente inclinado a levantarse contra esos poderes. No tenía la hidalguía ni los riñones de Don Juan, no creía que el infierno estuviera esperándolo. Y de una u otra manera, sentía la necesidad de probarlo, de mostrar la moral y la naturaleza en un interminable juego de espejos. Si hay un Dios, quiere creaturas a Su propia imagen sádica. Si no hay más que la naturaleza ciega, es mejor que sea de una sola pieza. Sade nunca se equivocó al sacar una consecuencia:

> Los asesinos están en la naturaleza, como están las guerras, el hambre y el cólera; son uno de los medios de que dispone la naturaleza, entre todas las demás fuerzas enemigas que puede poner en nuestra contra [...] no podemos azotar ni quemar ni marcar ni ahorcar al cólera o al hambre, pero sí podemos hacerle todo eso a un hombre; por eso está mal (Sade 2, 777).

Esto podría ser una forma masiva de exculpar a los seres humanos —si no fuera parte de un cargo masivo contra la naturaleza—. Lo más importante es la demanda muda que unos y otra mutuamente se plantean. Llamar a esto narcisismo está bien si uno admite la existencia del narcisismo trascendental. La mayoría de los filósofos proponen *yoes* que reflejan el mundo. Leibniz rescató las causas finales de la crítica de Spinoza, y atribuyó un propósito no sólo a los seres humanos, sino a las unidades que componen el universo. Los montoncitos de *yoes* de Hume reflejan los montoncitos de objetos que no están capacitados para percibir. Ni siquiera Kant podía suprimir por completo el anhelo de armonía entre el yo y el mundo, pero sí fue capaz de resistirlo.

Éste es un punto tan bueno como cualquier otro para hacer frente a la idea de que Sade y Kant son almas gemelas. La acusación se hizo célebre en la *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, y resulta tentador simplemente rechazarla: mientras lo mismo Kant que Sade pueden dar muestras extremas de ser individuos desgarrados por sus propios tormentos, hay toda la diferencia del mundo en-

tre quienes extienden a otros esos sufrimientos y quienes no lo hacen. La serie de similitudes que presenta la *Dialéctica de la Ilustración* procede más de implicaciones que de argumentos. La "fría ley" de Kant y Moisés no proclama el sentimiento, no conoce ni el amor ni la hoguera (Adorno y Horkheimer, 114). ¿Sería esto más o menos propio de Sade si añadimos la hoguera? ¿Es el frío que vincula a Sade con Königsberg y con el Sinaí algo que podamos reemplazar con el calor de la pasión? ¿En los términos de Sade, o en los de Rousseau? Sade y Kant están relacionados porque los dos trafican en estructuras formales. Tal vez uno debería añadir a Bach también, y acusarlo de torturar a la armonía sujetándola a las precisiones de una norma.

Cuando además de una atmósfera hay un argumento, no es uno bueno. Es cierto que Adorno y Horkheimer tienen razón al señalar que los villanos de Sade están más atraídos por la idea del crimen que por las sensaciones que provoca. Julieta se ve animada a repetir a sangre fría el crimen que ha cometido movida por la pasión, como para agredir el corazón de la virtud. Julieta y sus cómplices con frecuencia son mostrados cometiendo actos que desbordan tanto los sentimientos como la repugnancia. Esto es claramente un intento de rebasar lo meramente humano. Su placer procede de la transgresión, y la transgresión necesita obstáculos. Los protagonistas de libros como *Teresa filósofa* quieren abolir precisamente los obstáculos al placer que Sade encuentra eróticos. En todo este esfuerzo para vencerse y dominar uno puede ver una parodia de Kant, pero no una afinidad con él. Para la *Dialéctica de la Ilustración* la razón de Kant no tiene metas sustantivas; por consiguiente, ningún argumento contra el asesinato puede derivarse de ella. Sus autores concluyen que Kant comparte el mismo lugar que Sade.

Únicamente la más apresurada lectura de la obra de Kant puede dejar de ver su ataque contra las concepciones instrumentales de la razón. Éstas, dice Kant, son simplemente pragmáticas y empíricas, mientras la tarea auténtica de la razón es precisamente fijar metas. La *Dialéctica de la Ilustración* considera la razón como una vieja calculadora de bolsillo, ni siquiera suficientemente compleja para funcionar como un buen modelo de razón instrumental. Esto está tan lejos de la

visión de Kant que ninguna declaración basada en ello puede atacarlo con buen éxito. Sin embargo, incluso una descripción más precisa de la idea de la razón de Kant debe reconocer una de las afirmaciones de Adorno y Horkheimer: la ley moral de Kant no tiene fundamento en la estructura de la realidad. Descansa en cambio en lo que Kant llama el hecho de la razón. Esto significa que la razón se justifica por ella misma. Kant no justificaría la moral sobre bases instrumentales, de manera que no ofrece argumentos para convencernos de ser morales. Más bien, dice Kant, es un hecho de la razón que debemos serlo. Pero, como Adorno y Horkheimer dicen, los hechos no nos ayudan cuando no se encuentran allí.

Tampoco, sin embargo, lo hacen las emociones. Con el fin de compararlo, considérese lo siguiente:

> Escojamos un objeto inanimado, como, por ejemplo, un roble o un olmo, y supongamos que sus semillas al caer producen un vástago bajo él que, creciendo poco a poco, acaba por sobrepasar y matar el árbol padre: yo pregunto si en este caso puede faltar una relación que no se presenta en el parricidio o la ingratitud. ¿No es uno de los árboles la causa de la existencia del otro y no es el último la causa de la destrucción del primero, del mismo modo que cuando un hijo asesina a sus padres? (Hume 1, 303 [467]).

Los lectores de Sade saben que sólo hace falta una pequeña obscenidad para llegar a una de sus conclusiones favoritas. El acto biológico que a veces lleva a la concepción no crea obligaciones. Ya que es realizado únicamente por razones de placer, no puede ser una fuente de relaciones entre las partes participantes. Cualquier relación de este tipo debe ser resultado de una inclinación mutua, no del accidente animal del parentesco. Pues la razón no encuentra una vía que lleve de uno a otro. Si la inclinación puede llevarlo a uno a querer a su hijo, o a su padre, con la misma facilidad puede llevarlo a destruirlo. De ese modo, a Sade le gustaba acompañar el incesto con el asesinato. Por supuesto sabía que, aun sin tomar en cuenta la razón, los usos y las costumbres levantan tabúes contra uno y otro. (Sin el placer de violar tabúes, Sade tendría escasos motivos para cometerlos.)

Pero, como él argumentaba, cuando anima a una muchacha a propasarse con su madre,

> si, por casualidad, llegaras a una voz interior que te habla —ya sea la costumbre lo que inspira estos avisos, ya el efecto de tu carácter moral lo que produce estos remordimientos—, sin vacilación alguna, sin ninguna inquietud ahoga esos sentimientos absurdos [...] se trata de sentimientos locales, fruto de los accidentes geográficos, del clima; ¡la naturaleza los repudia y la razón los desautoriza siempre! (Sade 1, 354).

La razón de Sade, como la de Hume, es el instrumento del escéptico. Útil para desenmascarar las opiniones de otros, es perfectamente inepta para todo lo demás. Hume quería humillar a la razón demostrando su multitud de flaquezas. Es incapaz de establecer las verdades más simples. Solamente la costumbre puede mostrar que los sucesos tienen causas, o que matar al padre es un crimen. Las expectativas que la razón tiene sobre el mundo llevan a la desorientación y al error. Al anticipar en el mundo un orden que no puede afectar, la razón nos impide ver el mundo como es y actuar según haga falta. La razón es la brújula que nos mantiene en un derrotero equivocado —si es que puede marcarnos algún derrotero—.

Mientras Hume buscó humillar la razón, Sade buscó torturarla. La exageración que distingue a *Julieta* y a *Justina* no se debe únicamente a propósitos didácticos. El lector advertiría la intención de Sade si fuera tratado con mano algo más suave. Hume despreocupadamente dice que la razón no puede comprender por qué el mundo fue construido con tantos males. Kant arguyó que la razón no puede soportarlo. Al mostrar un mundo donde el crimen siempre paga y la virtud siempre sufre, Sade puso a la razón sobre carbones.

Desde tiempos medievales, los racionalistas emplearon la fe en la razón y el argumento del diseño para que se apoyaran mutuamente. Si Dios nos dio la razón, fue para que la usáramos. Los primeros racionalistas emplearon esta estrategia teológica para deshacerse de sus críticos ortodoxos. Pero los escépticos presentaron argumentos que era más difícil contestar. Hume dejó que el diseño y la razón se

anularan mutuamente. Los ojos y las manos pueden ser testimonios de la creación. Pero si la razón no hace otra cosa que descarriarnos, poseemos al menos un órgano que está claramente en contra de que nos fijemos propósitos —puesto en el mundo para actuar en nuestra contra—. Un motivo más para sospechar que vivimos en un mundo sin propósito es un golpe más contra el argumento del diseño. Sade fue mucho más lejos, aceptando el temor que Descartes había sólo entrevisto. Un Dios malvado sería un embaucador que nos habría dado una facultad que tendría por objeto traicionarnos. ¿Qué tal si el propósito de la razón fuera desorientarnos, volvernos Justinas, por ejemplo, suficientemente ingenuas para servir de presa? (Sade 2, 39).[18]

De la humillación de la razón de Hume al castigo no hay sino un paso. Pero la cuestión de si es Hume o es Kant quien tiene mayor responsabilidad por habernos llevado a Sade es menos importante que preguntarnos qué postura es más conveniente para lidiar con Sade. *Justina* puede leerse como la advertencia de los empiristas. Véase lo que sucede con quienes rehúsan dejarse aconsejar de la experiencia, quienes intentan imponer principios en un mundo que se resiste a aceptarlos. Mucho mejor actuar en la dirección opuesta. Dejemos que la experiencia nos imponga nuestra visión del mundo y nos diga cómo debemos comportarnos en él. Éste es el mensaje que Edmund Burke, inspirado en Hume, dedujo de la época del Terror, y es uno que deberíamos sacar, en general, de los desórdenes violentos. Sade se cuida de que no podamos extraerlo al través suyo. Porque Sade estaba mucho más consciente de las consecuencias implícitas en la experiencia moderna. No es posible refugiarse en los usos y costumbres cuando los usos y costumbres han sido minados. Una vez que utilizó los recursos del escepticismo ilustrado para desacreditar los puntos de vista tradicionales, Hume quedó sin medios que él no hubiera contribuido a destruir. Las tradiciones que podemos aprovechar no tienen mayor base que la historia y los accidentes. No sirve de nada decir que la historia y los accidentes nos han permitido arre-

[18] Si Descartes insinuó esta pesadilla, Goethe la puso en boca de Mefistófeles, quien ataca a Dios por haberle dado a la humanidad "esa apariencia de luz celestial que él llama razón" (Goethe 3, línea 283).

glárnoslas para llegar hasta donde estamos y, por lo tanto, pueden servirnos para seguir adelante. Pues la turbulencia que constituye lo moderno procede del acto mismo de cuestionar si la historia y los accidentes podrían servirnos como una justificación. Los brillantes ataques de Hume contra la religión exigen que la conclusión sea negativa. Su doble solución —prescribir para la masa de la humanidad esas muletas que los pocos que son avisados pueden descartar— está condenada a parecer cínica. Y a final de cuentas el cinismo es inestable. Recortar nuestra fe en la experiencia tradicional con una mano, y exhortarnos a confiar en ella con la otra, es una solución que no hace falta ser Sade para rechazar.

Mucho mejor aceptar sin reservas la desconexión, si uno ha tenido que aceptarla. Como veremos en el capítulo IV, ésta es una manera de seguir a Kant. Mantener la brecha entre la razón y la naturaleza tiene un costo, pero la obra de Sade nos deja entrever otra opción. El costo de cerrar las brechas entre lo moral y lo natural es aún mayor que el de conservarlas. El único reto que Sade encontró en los fines de la naturaleza es el fin de la naturaleza como un todo. Alguna de sus obras imagina un estado final en que la naturaleza misma resulta abatida en un acto masivo de autodestrucción. Si la naturaleza conduce a su propia destrucción, uno puede ver el aniquilamiento mismo, por supuesto, como una meta natural. Esto podría ser una sólida defensa para la unidad de la naturaleza y el propósito. Pero difícilmente es una fuente de regocijo.

Schopenhauer: el mundo como un tribunal

Considérese a Schopenhauer como un signo de admiración. No estaba en sintonía con su tiempo, un siglo convulsionado por liberarse de Kant y brindar por Leibniz (Schopenhauer 1:510). Kant entregó la expresión metafísica a la crisis y la fractura. Quienes lo siguieron buscaron aliviarla. Los modelos antiguos de la Providencia no lograron sobrevivir ataques como los de Hume y Sade. Al esforzarse por articular tales ataques, el siglo XVIII mostró en sus años finales que tenía conciencia de que aquellos modelos habían sucumbido. El siglo XIX, en cambio, se esforzó por reemplazarlos. En el proceso, los pensadores lo probaron todo, de la historia a la economía a la biología. No debe sorprendernos que Schopenhauer se sintiera fuera de lugar. En una edad condenada a inventar ciencias completas para descubrir signos de progreso, su visión de una tendencia cósmica hacia la autodestrucción estaba condenada a ser ignorada.

La austera elegancia de Schopenhauer enmascara una desesperación tan absoluta que puede parecer improcedente aún para tiempos más oscuros. En todos sus escritos,

> La vida se presenta como un engaño permanente, en lo pequeño como en lo grande. Si ha prometido algo, no lo cumple, a no ser para mostrarnos qué poco deseable era lo que deseábamos: y así, unas veces nos engaña la esperanza y otras lo esperado. Si da es para quitar. La magia de la lejanía nos presenta paraísos que, como las ilusiones ópticas, desaparecen cuando nos lanzamos hacia ellos. Por consiguiente, la felicidad se encuentra siempre en el futuro o también en el pasado; el presente es comparable a una oscura nubecilla que el viento empuja sobre la superficie soleada: delante y detrás de ella todo es luminoso; solamente ella lanza siempre una sombra (Schopenhauer 1, 628-629 [2:573]).

Su obra tuvo como propósito mostrar que el sufrimiento es la esencia de la existencia. Sólo la forma en que llega el dolor es materia de lo contingente. Nuestras vidas oscilan entre el sufrimiento y el aburrimiento; nos vemos impulsados hacia alguno de ellos en un esfuerzo de evitar el otro. Estos elementos de la realidad son tan fundamentales que incluso los proyectamos en ese más allá en el que Schopenhauer no creía.

> Después de haber puesto en el infierno todos los dolores y todos los suplicios, el hombre no ha encontrado nada que colocar en el cielo más que el aburrimiento (Schopenhauer 2, 314 [1:312]).

Schopenhauer se mostraba despreocupado acerca de los medios que empleaba para hacer sus declaraciones. Le encantaba mezclar la

observación empírica y los argumentos *a priori*, y más encantado estaba cuando podía presentar alguna perversa contradicción incorporada a la naturaleza de las cosas. Estaba convencido de que todo esto lo apoyaba.

Tenía una clara conciencia de quienes lo habían precedido. Aunque su proyecto de traducir los *Diálogos* de Hume abortó, estaba lleno de alabanzas para Voltaire. Su gratitud hacia sus antecesores estaba a la par con su falta de misericordia hacia las opiniones de sus opositores. Llamó a la obra de Rousseau la filosofía superficial de un pastor protestante (Schopenhauer, 2:585). Todo servía de combustible para su hoguera. Tenía opciones para todo el que viera el impulso sexual como un signo de armonía entre los propósitos humanos y naturales. Sostenía que el impulso sexual "es el verdadero amo del mundo". Pero pensaba que aún la pasión satisfecha nos aporta más infelicidad que su opuesto, pues la voluntad del individuo y la de la especie no muestran unidad sino conflicto (Schopenhauer, 2:555 y ss.). Quienes buscan la salvación contraponiéndose a la naturaleza lo que hacen es confirmar más directamente a Schopenhauer. El odio al cuerpo y a la materia y a todo lo que pertenece a este mundo prueba su punto de vista: el universo está a tal punto gobernado por el sufrimiento que el cristianismo no puede representarse sino por un símbolo de tortura. Después de negarse a aceptar "la mitología judía como filosofía", dirigió su atención a los optimistas que atacan la idea cristiana de que el mundo es un valle de lágrimas. Schopenhauer los encontró simplemente risibles. La postura de Leibniz no tenía otro mérito que haber impulsado "el inmortal *Cándido*"; la *Teodicea* es tan palpablemente sofística que debería ser negada. Así Schopenhauer, entre dientes, sostuvo que el mundo es *el peor* de los mundos posibles. Pues con ser un poquito peor, un mundo tendría que dejar de existir. El terremoto de Lisboa no fue sino una "pequeña, juguetona alusión" a las fuerzas destructoras de la naturaleza; los hombres de ciencia saben qué tan fácilmente un pequeño cambio en la temperatura o en el movimiento podrían provocar el fin del mundo (Schopenhauer 2:582 y ss.). La existencia es tan precaria que cualquier número de cambios la volvería enteramente imposible.

> Luego un mundo peor, al no poder mantenerse, no es posible, así que éste es el peor de los mundos posibles (Schopenhauer 1, 638 [2:584]).

De manera poco característica, Schopenhauer olvidó añadir que este hecho, por él mismo, es prueba suficiente de la perversidad de la vida. Porque, si así es como son las cosas, ¿por qué debe haber algo en lugar de nada? ¿Por qué el universo no habría de llegar directamente al aniquilamiento hacia el que tiende, y ahorrarnos todo el tormento del camino? La vida es una batalla que estamos seguros de perder, pues consiste en una lucha por la existencia que está destinada a consumirse. Es posible que el largo y lento tormento que precede a nuestras muertes fuera para Schopenhauer el sustituto del infierno.

Schopenhauer se enorgullecía de ser el primer verdadero ateo en la filosofía alemana, y se burlaba de los intentos de sus contemporáneos para sustituir con un espíritu del mundo a una deidad en bancarrota. Sin embargo, jamás abandonó la noción de la justicia cósmica. Al igual que con Sade, esto se mantuvo aún cuando todas las demás convenciones habían sido violadas. El primero de los buenos europeos de Nietzsche, Schopenhauer no tuvo dificultades para rechazar toda noción de Providencia. Lo que queda es una Providencia subvertida.

> ¿Se quiere saber lo que valen los hombres, desde el punto de vista moral, considerados en conjunto? No hay más que considerar su destino, en general también. Este destino no es más que necesidad, miseria, desolación, tormento y muerte. Reina una justicia y si, considerados en masa, no fuesen los hombres tan indignos, su suerte no sería tan triste. En ese sentido podemos decir que "el mundo es la sentencia del mundo". Si se pusiera en uno de los platillos de la balanza toda la miseria del mundo y en el otro toda su culpabilidad, la aguja permanecería en el fiel (Schopenhauer 2, 353 [1:352]).

Los males morales y naturales están en total equilibrio. Las balanzas de la justicia permanecen cuando el juez está por entero ausente: *el mundo es la sentencia, el tribunal del mundo.*

La creencia en la Providencia supone que somos inocentes mucho después de que hemos comenzado a vernos muy sospechosos. Lo hace ofreciendo la esperanza de un orden más allá de las apariencias que corregirá los yerros que las apariencias presentan. Más que simplemente negar las apariencias, la creencia en la Providencia consiste en creer que hay una razón detrás de ellas. Ya se verá que lo que se ve como una casualidad en realidad tiene un sentido. Schopenhauer propuso algo similar. Sabemos que las vidas humanas están formadas por cadenas de sufrimientos. ¿Todo ese castigo podría ser accidental? Schopenhauer estaba convencido de que hay una justicia eterna. Lo que se ve como su falta no es más que una apariencia superficial. Schopenhauer admitía que la gente malvada llevaba vidas placenteras, mientras los buenos con frecuencia sufrían sin fin y sin oportunidad de venganza. Schopenhauer se propuso proporcionarles consuelo. A diferencia de otros, no ofreció la esperanza de la redención. En lugar de eso, arguyó que su inocencia, en cuanto a su individualidad, era una mera ilusión. En realidad, pensaba él, el torturador y el torturado son uno mismo. Se trata de una clase de consuelo tan lúgubre que comienza a ser chistosa. ¿Nos desanima un mundo lleno de sufrimiento inocente? No desesperemos: no es tan inocente. ¿De qué son culpables todos? Aquí, Schopenhauer se volvió hacia los poetas: nuestra mayor falta es haber nacido. ¿Cómo puede la vida no ser criminal, si se encuentra siempre seguida por la pena capital?

Si somos infinitamente merecedores de la infinita miseria que es nuestra suerte, entonces el suicidio es demasiado bueno para nosotros. En consecuencia, Schopenhauer argüía en su contra. El suicidio implica un elemento de afirmación. Quien decide tomar su vida está en rebeldía contra las condiciones que se le han dado, al rehusarse a vivir en medio del dolor. Así pues, el suicidio es aún una expresión de la voluntad, pues se alza como un acto de protesta contra el mundo tal como es. Enfrentado al sufrimiento, el suicida se niega a tomar otra oportunidad:

> El sufrimiento lo cerca y, como tal, ofrece la posibilidad de una negación de la voluntad, pero el suicida lo rechaza destruyendo el fenómeno de la voluntad, el cuerpo, de manera que la voluntad quedará intacta (Schopenhauer 2, 400 [1:399]).

En lugar del suicidio Schopenhauer aconseja prácticas que destruyen la voluntad misma. Alaba al asceta indio que, después de extirpar todo otro deseo, finalmente decide no recostarse con demasiada frecuencia bajo el mismo árbol, por el temor de que gane una predilección por ese árbol. Desear algo provoca sufrimiento. En una conclusión más masoquista que coherente, Schopenhauer predica la lenta destrucción del deseo antes que la destrucción por mano propia que mata el cuerpo pero no el espíritu.

> Advertimos entonces que toda la realidad de nuestros deseos, arrancada a la existencia, no es más que una limosna que se le da al mendigo, prolongando su vida un día para que vuelva al siguiente a morirse de hambre, mientras que la resignación se asemeja al patrimonio hereditario que libra para siempre de cuidados al que lo posee (Schopenhauer 2, 389 [1:390]).

Tal punto de vista expresa la clase de decadencia que sólo los hijos de ricos pueden permitirse. Pero esta crítica está lejos de ser irresistible cuando se trata de la decadencia al pie de la letra, como la de un cuerpo que se corrompe. La posición de Schopenhauer se refuta tan escasamente como lo hace Sade. El imperativo categórico no tiene nada que decir contra un nihilismo resuelto. ¿Un mundo construido a partir de tales principios iría encaminado a su propia destrucción? Sin duda. ¿Por qué vamos a asumir que podemos dejar las cosas en este punto? Para Schopenhauer, como para Sade, la destrucción era la única meta deseable.

Lo que nos queda es concluir que lo que necesita ser justificado es la vida misma.[19] Esto hace el problema del mal más urgente para quienes insisten en que no tiene solución. El capítulo 1 consideró el

[19] En *Schopenhauer como educador*, Nietzsche insiste en que "el Genio mismo es ahora llamado para escuchar si, como el más alto fruto de la vida, puede tal vez justificar la vida; el hombre, magnificentemente creativo, debe responder la pregunta: En el fondo de tu corazón, ¿afirmas esta existencia? ¿Es suficiente

deseo de cambiar un pedazo del mundo, para justificar el mundo en su conjunto. Yo alegué que tales deseos no pueden ser refrenados. Los pensadores comentados en este capítulo presentan alegatos teóricos en contra de que el mundo cambie: en este sentido, la filosofía deja todo como está. También se dedican a destruir la creencia ordinaria en Dios. El cambio de enfoque, de Dios a la razón, mostró que la teodicea tradicional no era en realidad el objeto de atención y que el cambio de enfoque no acabó con el problema. La conclusión de que es la vida, no Dios, lo que necesita ser defendida parecerá muy tentadora —así no podamos imaginar otra forma de defenderla que vivirla—.

El deseo de ser Dios, al parecer, no requiere ninguna refutación, y nada parece estar más lejos de las preocupaciones de hoy en día. No es probable que uno quiera compartir el manso y confiado deísmo del siglo XVIII. Uno podría incluso verlo como una forma de cobardía, la respuesta de quienes no pueden soportar la imagen de un mundo sin un padre amable, que todo lo vea. Yo he dicho que los pensadores del siglo XVIII podían soportar muchas cosas. Sometieron tanto al Creador como a la Creación a un fuego siempre en aumento y encontraron sus armas en los hechos que proporcionaba la vida misma. Bayle echaba mano a ejemplos para mostrar que la historia de los hombres está hecha de crímenes y desgracias. Aunque los usaba para añadir fuerza argumentativa, Schopenhauer pensaba que los ejemplos eran superfluos: el nacimiento mismo era un crimen y una desgracia a la vez. Si los alegatos que condenaban la Creación eran cada vez más brutales, las descripciones del Creador eran peores. Bayle pintó a Dios como un padre que permite que sus hijos se rompan los huesos para mostrar su habilidad para curarlos, y después decidió ya no retratarlo más. Hume nos brindó cuadros que despiertan irrisión y desdén: Dios como una avestruz, un carpintero de barcos medio tonto, un necio vanidoso y senil. Las visiones de Sade pueden provocar terror. Dios es un vampiro, un genio del mal cuyo propósito es engañarnos *y* darnos mal ejemplo. Al lado de esas imágenes, las del siglo XX se ven pálidas y sosas.

para ti? ¿Serás su abogado, su redentor? Un solo y sincero ¡Sí! de tu boca, y la vida, acusada de tan grandes crímenes, será absuelta" (Nietzsche 2, 33).

Si los filósofos modernos continuaron ocupados con la teodicea no fue porque fuesen ingenuos. Podían imaginar situaciones aún más lúgubres de las que logramos poner en práctica. Los primeros pensadores no eran más crédulos de lo que somos nosotros. Quienes se ocuparon de la teodicea conocían cada una de las objeciones en su contra. La teodicea nunca es ciega a las críticas contra la bondad de Dios; se levanta para darles respuesta. Leibniz comenzó escribiendo sobre la teodicea para contestarle a Bayle. Los amigos de Job mantuvieron cerrada la boca hasta que Job comenzó a maldecir. La teodicea rara vez es ingenua. ¿Todo eso la hace supersticiosa? Los filósofos con frecuencia vuelven a temas que deberían haber trascendido. Aun saber que no saben nada no es siempre garantía de sabiduría. Sócrates fue un símbolo de escepticismo hacia la religión tradicional, y los atenienses lo condenaron a muerte por ello. Pero Hegel nos recuerda que lo último que hizo antes de morir fue ofrecer al dios Esculapio el sacrificio de un gallo (Hegel 7, 1:116).

III. EL FIN DE UNA ILUSIÓN

> La filosofía, como la obertura de *Don Giovanni*, comienza en un tono menor [...] El rasgo más específico del asombro que nos impulsa a nosotros, los filósofos, obviamente surge de la visión del mal y de la perversidad en el mundo. Si nuestra vida no tuviera fin y estuviera libre del dolor, posiblemente a nadie se le ocurriría preguntarse por qué existe el mundo.
>
> SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*

En el capítulo I comenté la obra de filósofos que, tras las apariencias del mundo, buscaron alguna razón que pudiera explicar o redimir o justificar nuestra experiencia. Que ellos hayan buscado mostrar que el mundo podía ser aceptado, o que hayan buscado mostrar que podía ser cambiado, puede ser toda la diferencia del mundo. Mi interés al dividirlos no era mundano, sino metafísico: subrayar las diferencias entre los filósofos, en el capítulo I, que insisten en que la realidad no es lo que parece, y los que insisten, en el capítulo II, en que sí lo es. El problema con las apariencias no es que sean vaporosas, sino que son inflexibles —en realidad, a menudo son inexorables—. El giro hacia la metafísica es en busca de un orden real detrás del aparente, en el cual todo lo que anhelamos —lo bueno y lo verdadero y lo bello— esté relacionado y sea revelado.

Descrito de esta manera, éste sería un proyecto que sólo Platón aceptaría emprender. Pero no hace falta que nos quedemos anclados en la metáfora de la caverna; después de todo, su sentido es enseñarnos que nuestra visión es borrosa. Lo que vemos no es totalmente *correcto* —en el sentido de *cierto* tanto como en el de *bueno*—. La filosofía comienza con la demanda de que la verdad y la bondad coincidan. Leibniz sostenía que lo *correcto* consistía en un orden existente más allá de las apariencias, que sólo Dios —por el momento— sabe interpretar. Marx sostenía que lo *correcto* consiste en un orden que la humanidad podría establecer, si dejara de estar buscando señales de un orden creado por alguien más. En la práctica, la diferencia entre ellos no podría ser mayor. En la metafísica, están más cerca de lo que parece, pues los dos niegan que las apariencias sean finales. Ya sea que lo colocaran en el cielo o en la historia, los dos creían que había otro tribunal para apelar.

La opción es la pretensión de quedarse con las apariencias; como Schopenhauer dijo, dejar que el mundo sea el tribunal del mundo. Difícilmente su juicio podría ser más sombrío. Quienes insistían en sostener tal juicio podían ser tan diferentes entre ellos como quienes no lo hacían. El rechazo de Voltaire a los intentos de reconciliarnos con el mundo mediante un llamado a la Providencia estaba claramente motivado por su solidaridad con las víctimas: defender a Dios era traicionar la justicia. Sade se deleitaba con la traición. Cuando sus descripciones de lo abominables que son las apariencias tienen un impulso normativo, quiere proponernos modelos de conducta. La búsqueda de razones para explicarnos las apariencias, o para reconciliarnos con las apariencias, puede ser repudiada por numerosos motivos. Los pensadores comentados en el capítulo II rechazaron todas las formas de mediación. Enfrentarse al mundo honestamente era hacerlo con crudeza: la experiencia es sólo lo que parece.

Dividir a los pensadores entre quienes buscan razones que sean independientes de la experiencia y quienes se niegan a hacerlo prescinde de muchas diferencias importantes entre ellos, como lo hace la división, más tradicional, entre racionalistas y empiristas. Ninguna de estas dos divisiones cobra sentido en el caso de Nietzsche, lo cual seguramente es una razón que explica por qué tantos historiadores de la filosofía lo dejaron solo por tanto tiempo. Tal como él lo vaticinó, su estatura ha crecido con el tiempo. Leer su obra como centrada en la gnoseología requeriría contorsiones interpretativas demasiado intimidantes para intentarlas a menudo. Así, la cuestión de si es empirista o racionalista se descarta por ella misma. Pero hacerlo encajar en el esquema que yo me he trazado es aún más problemático. Nadie

fue más vehemente para negar la existencia de un orden más allá de las apariencias, ni para denunciar el intento de encontrarlo como una negación de la vida. Sin embargo, nadie combatió con mayor empeño en contra de aceptar pasivamente las apariencias, ni fue más activo para prevenirnos contra el nihilismo. No veo que la opción de Nietzsche sea exitosa, pero es suficientemente importante para socavar cualquier esfuerzo para clasificarlo en ninguno de los dos grupos. Al colocarlo fuera de ellos, deseo subrayar sus lealtades con los dos. Nietzsche cosechó los frutos de ambas tradiciones. Fue él quien primero estableció las incidencias que yo he vuelto a contar. Sometió el anhelo por descubrir un orden más allá de las apariencias a un escrutinio tan devastador que después ha sido imposible volver a sostenerlo de una manera inocente.

Pero Nietzsche sabía que simplemente aceptar las apariencias tampoco es una solución. Quienes no *hacen* algo con ellas se quedan como estoicos o como esclavos. Schopenhauer podía ser útil como educador pero, al igual que las apariencias en que se empantanó, hacía falta superarlo. Ya que se ha diagnosticado el anhelo enfermizo de buscar una razón tras las apariencias, así como la resignación blandengue que predica su aceptación, ¿cuál es la opción? Uno puede intentar poner orden en las apariencias mismas. Nietzsche colmó las esperanzas y los temores de todos quienes alguna vez soñaron con tomar en las manos un pedazo de la Creación.

La obra de Nietzsche revela el carácter central del problema del mal precisamente para quienes reconocieron la futilidad de los intentos de resolverlo. Su obsesión con este problema fue resultado no de la nostalgia, sino de una visión muy lúcida. Nietzsche llamó al problema del mal

> mi *a priori* —tanto mi curiosidad como mis sospechas tuvieron que detenerse tempranamente en la pregunta sobre *qué* origen tienen propiamente nuestro bien y nuestro mal. De hecho, siendo yo un muchacho de trece años me acosaba ya el problema del origen del mal: a él le dediqué, en una edad en que se tiene "el corazón dividido a partes iguales entre los juegos y Dios", mi primer juego literario de niño, mi primer ejercicio de caligrafía filosófica —y por

> lo que respecta a la "solución" que entonces di al problema, otorgué a Dios, como es justo, el honor e hice de él *Padre* del Mal (Nietzsche 5, 23-24 [16]).

Después de esbozar las soluciones a que fue llegando con el tiempo, Nietzsche bosquejó el enfoque genealógico que conocemos como nietzscheano.

> Las respuestas se convirtieron en nuevas preguntas, investigaciones, suposiciones, y verosimilitudes: hasta que acabé por poseer un país propio, un terreno propio, todo un mundo reservado que crecía y florecía, unos jardines secretos, si cabe la expresión (Nietzsche 5, 24 [17]).

Examinar ese mundo equivale a examinar la obra de Nietzsche como un todo. Esto sería necesario para comprender cabalmente la transformación del problema del mal que apuntala toda su obra. En lugar de intentar hacerlo aquí, quiero ingresar a ese mundo esbozando cómo su transformación del problema del mal lleva al más radical de los deseos de re-crear el mundo. Se trata de una transformación que coloca a Nietzsche tan cerca de Freud como para respaldar que yo los comente juntos. Ambos se volvieron hacia la genealogía en un momento en que se pretendía quitar las máscaras, y en consecuencia convirtieron el problema del mal en un problema acerca de nosotros. Por qué y cómo lo exploramos revela mundos enteros sobre quiénes somos.

Dilemas eternos: Nietzsche se ocupa de la redención

La pregunta podría plantearse durante una pausa en una charla de salón: Si tuviera usted la oportunidad, ¿volvería a vivir su vida? Los pensadores del siglo XVIII la aprovecharon para tomar un descanso de asuntos más serios. Pocos de ellos veían con claridad la forma de la cuestión. ¿Estaban realizando una investigación empírica, o buscaban una demanda normativa? ¿Estaban preguntando si la gente en

general, y cada uno de nosotros en particular, realmente volvería a repetir su vida, o si, a final de cuentas, sería razonable hacerlo? Cada una de esas preguntas podría plantarse de manera natural, y cada una puede remontarse a fuentes clásicas. *Edipo en Colono*, una de las más antiguas, es convenientemente ambigua: no haber nacido es lo mejor, morir rápidamente es la segunda mejor opción, y

> Ésta es la verdad, no sólo para mí,
> sino para este hombre ciego y arruinado.
> (Sófocles, verso 1224.)[1]

Cierto es que el coro se refiere a Edipo. ¿Qué sucede con el resto de nosotros?

Leibniz es interesante, e interesantemente claro.

> Si no supiéramos cómo habría de ser nuestra vida, creo que pocas personas, en el momento de su muerte, no verían con agrado la idea de volver a vivir, con la condición de volver a pasar por la misma cantidad de bienes y males, siempre que no fueran los que ya vivieron: uno estaría contento con la diversidad, sin que fuera preciso tener una condición mejor que la que ya se ha tenido (Leibniz, 130).

La advertencia es importante. Leibniz creía que saber que tenemos una vida por vivir debe provocar nuestro descontento con la vida que tenemos. Esto a un lado, Leibniz estaba tan seguro sobre lo que significaría una investigación semejante, como lo estaba sobre sus resultados. La mayoría de la gente repetiría vidas que tuvieran la misma cantidad de bienes y males, si estuviera segura de que la forma variaría. Leibniz tomó esto como una prueba de que la cantidad de mal en el mundo es menor que la cantidad de bien. Uno puede preguntarse cuál sería el resultado si no fuera así. ¿No había dicho Leibniz que cualesquiera que sean los males, son necesarios? Aun si

[1] La versión que da Nietzsche del pasaje es muy diferente. Véase Nietzsche 1, sec. 3. Pippin, correctamente, considera el comentario de Nietzsche sobre este tema central también para su obra posterior; véase su "Truth and Lies in the Early Nietzsche", en Pippin 2.

el mal fuera algo cuantificable, las cantidades no importarían. Su postulado de que este mundo es el mejor de los mundos posibles descansa en argumentos sobre la posibilidad. Los números no tienen importancia. Si x males son una parte necesaria del mejor de los mundos posibles, el hecho de que x resulte ser más o menos uno (o cien, o...) no debe significar ninguna diferencia. Pero incluso Leibniz algunas veces deja el reino de la lógica para emplear la persuasión. El hecho de que la mayoría de nosotros eligiera repetir la vida no puede ser para Leibniz una prueba, sino que tendría que ser una sugestión. Funciona como el hecho de que en el mundo haya más casas que prisiones —algo que, en opinión de Leibniz, debería proporcionar a Bayle un respiro—. Si la mayoría de nosotros habitamos acogedoras casitas, ¿puede realmente haber tanto crimen en el mundo? Si la mayoría de las vidas volvieran a ser vividas voluntariamente, concluyó Leibniz, esas vidas no pueden ser tan malas.

Voltaire no estuvo de acuerdo. Admitió que, a las puertas de la muerte, la mayoría de nosotros elegiría volver a vivir nuestras vidas. Pero ese deseo nace del terror, del miedo a lo desconocido. Incluso entonces pensó Voltaire que hacía falta la variedad. La gente preferiría morir en seguida que morir de aburrimiento. Las acotaciones de Voltaire podrían ser un comentario sobre Hobbes: si la vida es solitaria, pobre, desagradable y brutal, ¿quién puede quejarse de que sea corta? Pero nos quejamos, sin pausa ni mesura. Nuestra reluctancia a dejar la vida no es fruto del amor. Es parte de la red de miedo y perversidad que nos acompaña de la cuna a la tumba.

Hume negó que estuviera expresando una opinión; un buen empirista siempre, lo único que quería hacer era informar. Así, al tiempo que hizo más aguda la pregunta, registró las proposiciones de otros. Después de citar fuentes clásicas sobre el tema, dejó que Demea, la voz de la opinión ortodoxa en los *Diálogos*, dijera lo que sigue:

> Pregúntate, pregunta a cualquiera de tus conocidos si volvería a vivir de nuevo los últimos diez o veinte años de su vida. ¡No! Pero los próximos veinte, dirán, serán mejores: "Y de los posos de la vida, la esperanza de gozar / Lo que la primera, vivaz corrida no pudo dar" (Dryden, *Aurengzebe*).

Así, finalmente encuentran (tal es la grandeza de la miseria humana: reconcilia aun contradicciones) que a un mismo tiempo se quejan de la brevedad de la vida, y de su vanidad y dolor (Hume 3, 115).

El propio Filo de Hume informa que, *anteriormente*, era muy frecuente sostener que la vida no era otra cosa que miseria y vanidad. Los tiempos pasados exageraron sobre las desventuras de la vida. Según Hume, las visiones del mundo se habían vuelto más sanguíneas.

> Los adivinos, según encontramos, empezaron a retractarse de esa posición, y a sostener, aunque todavía con alguna vacilación, que hay más bienes que males, más placeres que dolores, incluso en esta vida (Hume, 3, 115).

Leer las sombrías opiniones de Hume y sus contemporáneos debería sorprendernos: si este juicio es correcto, ¿qué tan lúgubre fue el siglo XVII? Hume fue más resuelto que la mayoría para recomendar una opción. Cuando la vida se vuelve insoportable, Hume no encontraba objeción para el suicidio. A pesar de su evidente satisfacción con la vida, Hume se enfrentó a su muerte con una conciencia y un buen ánimo que nadie más tuvo, como no sea Sócrates.

Kant fue predecible. Creía que nadie podría repetir su vida por placer. Para un hedonista, no hace falta mucha inteligencia para ver que volver a vivir estaría en contra del propio egoísmo. Gracias al cielo existe el deber, pues ninguna otra razón puede asegurar la permanencia de las especies. La postura de Schopenhauer es igualmente previsible. En su opinión, ocultamos nuestras desgracias sólo para no perder figura. Si disimulamos que nuestras propias vidas confirman que "la historia de cada vida es una historia de sufrimiento", es solamente para evitar que otros se alegren con nuestros infortunios. Pero nadie que "sea sincero y esté en posesión de sus facultades" en el momento de su muerte elegiría repetir esa cadena de dolor que ha experimentado. Para apoyar esta conclusión, Schopenhauer continúa la conversación a lo largo de varias épocas:

> El padre de la Historia enuncia la idea, no refutada hasta ahora, que yo sepa, de que no hay hombre en el mundo que no haya deseado más de una vez no despertar al día siguiente. Bajo este aspecto, lo mejor de la existencia es su brevedad, tan lamentada con frecuencia. Si a cada uno le pusieran delante de los ojos los dolores y los tormentos espantosos a que está expuesta su vida, se llenaría de terror. El optimista más endurecido, si se le hiciera visitar los hospitales, lazaretos y salas de operaciones quirúrgicas, las cárceles, las cámaras de tortura y los ergástulos de los esclavos; si se le condujera a los campos de batalla y a los lugares donde se alza el patíbulo; si se le hiciera penetrar en los oscuros rincones donde va a esconderse la miseria para huir de las miradas de la fría curiosidad; si en fin, se le hiciera echar una mirada a la torre de Ugolino, donde se dejaba morir de hambre a los prisioneros, seguramente acabaría comprendiendo de qué naturaleza es "el mejor de los mundos posibles". ¿De dónde tomó Dante, los materiales para su *Infierno*, si no de nuestro mundo real? (Schopenhauer 2, 327 [1:324-325]).

Esto es lo que, con toda seguridad, uno espera encontrar en Schopenhauer. Pero tal postura estaba lejos de ser sólo suya. Más bien, parecía tan común que se veía como un dato duro. Su partidario más sorprendente podría ser Goethe, citado aquí en una conversación con un historiador.

> En todos los tiempos y en todas las naciones la vida ha sido miserable. Los hombres han vivido siempre entre temores y dificultades; unos a otros se han causado dolor y se han torturado; por breve que sea su vida, se la amargan unos a otros. La belleza del mundo y la dulzura que esa belleza les ofrecía no fueron capaces de apreciarlas y disfrutarlas. Sólo para unos cuantos la vida llegó a ser cómoda y disfrutable. La mayoría de la gente, después de haber jugado el juego de la vida durante algún tiempo, prefiere partir antes que comenzar de nuevo. Lo que tal vez era o es motivo de apego a la vida era y es el temor a la muerte. Así es la vida; así fue siempre; así es como seguirá siendo. Tal es la suerte del hombre (citado en Leowith, 229).

El texto nos deja en duda. Es difícil saber si Goethe condena el punto de vista que él pensaba que tenía la mayoría de la gente, o si lo comparte. Pero tal ambigüedad no parece ponerlo a salvo. Sus comentarios son sorprendentes. Pues vienen de un hombre que recibió, en el tiempo de una vida, cuanto el mundo puede ofrecer: amor y amistad, oportunidades para ver el mundo y para actuar en él, grandes creaciones y los honores que deben acompañarlas. Si uno pudiera elegir *qué* vida vivir una vez más (y otra y otra) difícilmente podría encontrar una mejor. Sin embargo, el sombrío juicio que acabo de citar no es una aberración. Goethe escribió también el prólogo a *Fausto*, buen candidato para ser la mayor proclamación sobre la fatiga del mundo en la literatura moderna. Al menos por momentos, su disgusto con los males de la vida y con la indiferencia hacia sus bienes era tan grande que podía imaginarse vendiendo su alma por la oportunidad de afirmar no la vida como un todo, sino un solo momento.[2]

Voltaire reconocía que las circunstancias afectan nuestra actitud hacia la vida. Rousseau fue el primero en sugerir que puede ser un asunto de temperamento. La cuestión de si volveríamos a vivir nuestras vidas no parece resultar afectada por ningún tipo de hechos en particular. La de Rousseau fue extremadamente difícil, según se encargó él de que nadie pudiera olvidarlo. Tampoco deseaba refugiarse en ninguna forma de estoicismo que lo urgiera a creer que lo que es verdaderamente importante no son los bienes de este mundo sino nuestra capacidad para desprendernos de ellos. (El sufrimiento peculiar de Rousseau puede haberse debido al hecho de que él fuera el primer pensador que quiso unir, en una persona, todas las cosas que la vida puede darnos. Goethe parece realmente haberlas conseguido.) Sin embargo, la lúcida apreciación de la distancia que había entre lo que deseaba y lo que en verdad obtuvo nunca amargó a Rousseau.

[2] Nietzsche tenía razón al advertirnos que no deben confundirse los autores con sus creaciones, y en particular sobre la tentación de hacerlo con Goethe y Fausto. Pero, no importa cómo se vea desde fuera, la descripción que hace Goethe de su propia vida es asombrosamente sombría. En las *Conversaciones con Eckermann* negó que hubiera tenido cuatro semanas de alegría en setenta y cinco años de vida. La descripción de su vida como un prolongado martirio sin verdaderos placeres en su *Autobiografía* parece confirmar la idea de la vieja a bordo del barco en *Cándido*.

Su descripción del contraste entre su propia actitud y la de Voltaire llega al filo de la beatería, pese a lo cual tiene razón.

Estos comentarios se encuentran en una carta en que ataca el "Poema sobre el desastre de Lisboa", de Voltaire, que había sido recibido como una obra maestra de la exasperación. Mientras algunos de sus elementos eran nuevos, su percepción del valor de la vida no lo era: Voltaire simplemente expuso, con extensión y patetismo inusuales, la melancólica letanía que ya hemos escuchado. La única voz robusta que disintió fue la de Rousseau, quien insistió en que la vida es un don, y preguntó por qué Voltaire no lo había advertido.

> No puedo dejar de advertir, en conclusión, una muy extraña oposición entre vos y yo respecto al tema de esta carta. Recompensado con la gloria y a salvo de las inquietudes ordinarias, vos vivís libremente en el seno de la indolencia [...] A pesar de eso, vos no encontráis en el mundo sino el mal. Y yo, en la oscuridad, pobre, solo, atormentado por un sufrimiento sin remedio, yo medito con placer en mi retiro y encuentro que todo va bien. ¿De dónde proceden estas contradicciones evidentes? Vos mismo lo habéis explicado: vos os regocijáis, mientras yo aliento esperanzas, y espero embellecerlo todo (Rousseau 5, carta a Voltaire, 18 de agosto de 1756).

Rousseau tenía razón: la oposición es extraña. Voltaire tenía su porción de problemas, pero eran, como se dice en hebreo, problemas de ricos. Sus jeremiadas no corresponden a las bendiciones con que la vida lo colmó ¿Acaso éstas no cuentan o incluso lo rebaten? Rousseau argüía que quienes viven de acuerdo con la naturaleza estiman la vida misma de manera diferente.

> Me atrevo a decir que no es posible que exista en el alto Valais un solo montañés que sea infeliz con su vida, y que no aceptaría voluntariamente, aun en lugar del Paraíso, un ciclo interminable de nuevos nacimientos *(idem)*.

Las conclusiones de Voltaire eran refutadas por sus ejemplos. En lugar de la enferma, reflexiva aristocracia cuyas vidas Rousseau ha-

bía comenzado a definir, Voltaire debía haber considerado a la gente honesta y trabajadora. A diferencia de los *philosophes*, ellos habrían repetido sus vidas gustosamente. La carta de Rousseau llevaba un toque de resentimiento, y un llamado al pueblo sencillo que puede llegar a ser tedioso, pero Rousseau había planteado la pregunta correcta. ¿Qué permite a algunos de nosotros afirmar la vida ante el desastre, mientras el resto se arrastra entre el cinismo y la desesperación? Uno puede llamar psicológica la cuestión en tanto que uno recuerde que la respuesta puede ser misteriosa; puede decirse que es la gracia. Lo que será decisivo depende también de la descripción: cómo es visto el mundo mucho antes de que se convierta en el objeto de un juicio. Los comentarios agudos sobre los optimistas y los pesimistas son cansados, pero no falsos: incluso un estúpido vaso de agua puede ser visto de maneras radicalmente opuestas. ¿Es el optimismo un asunto de actitud?

Las relaciones entre la filosofía y la psicología necesitan, más que nunca, ser investigadas. Ningún filósofo refutó nunca la premisa de Sócrates de que la tarea de la filosofía es el conocimiento de uno mismo. En realidad, gran parte de la historia de la filosofía puede ser vista como los intentos de hallarle un modelo. El *Tratado* de Hume, la primera *Crítica* de Kant, la *Fenomenología* de Hegel y las *Investigaciones* de Wittgenstein ofrecen cuadros muy diferentes de lo que conocerse a uno mismo puede llegar a ser. Tal vez lo único que tienen en común es una decisión apasionada de evitar lo "meramente" psicológico. Más bien, todos sostienen que las exploraciones del alma que ofrecen deben ser algo más. La hostilidad hacia el psicologismo en un terreno que se ocupa del conocimiento de uno mismo es profundo y sorprendente. Por encima de todas las grandes diferencias que hay entre ellos, algo que une a Rousseau y a Nietzsche es el desdén por las distinciones que hacen otros filósofos entre la filosofía y la psicología. Ninguno de los dos se preocupó en absoluto por distinguir entre el conocimiento de uno mismo que es el terreno de la filosofía y el que procede de otras clases de reflexión. Al llamarse un psicologista, Nietzsche fue casi tan provocador como lo fue Rousseau al escribir las *Confesiones*. Pues si lo que está en cuestión en el problema del mal tiene que ver con el temperamento, la psicología sería la heredera de la metafísica.

El crepúsculo de los ídolos comienza con esta declaración:

> En todos los tiempos los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida: *no vale nada* [...] Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo tono, un tono lleno de duda, lleno de melancolía, lleno de cansancio de la vida, lleno de oposición a la vida (Nietzsche 6, 43 [29]).

Nietzsche pensaba que el juicio de que la vida no vale nada revelaba más de los jueces que de la vida misma. ¿Acaso todos los sabios eran decadentes, viejos demasiado débiles ante la vida y, literalmente, enfermos de vivir? Si era así, habían buscado vengarse. Al proponer un mundo más allá de este, lo echaron a perder para el resto de nosotros. "¿Para qué un Más Allá sino como un medio para mancillar el Aquí-y-Ahora?" *(Idem)*. Quienes condenan este mundo sólo manifiestan su propia impotencia. La respuesta del sabio no es nada más que una astucia; es una versión cósmica de la conclusión del zorro: las uvas estaban verdes.

> En vez de decir ingenuamente: "*yo ya no valgo nada*", la mentira moral en boca del *décadent* dice: "No vale nada, la vida ya no vale nada..." (Nietzsche 6, 115 [87]).

Nietzsche pensaba que el problema del mal no era algo dado, sino creado —por quienes estaban en contra de la vida—. Ellos habían creado un mundo ideal para oponerlo al real. Los valores acabaron por invertirse; a la luz del mundo ideal, el mundo real era menospreciado. El ejemplo más claro de este proceso es el cristianismo, que veía el mundo natural como el lugar de reunión de cuanto está mal: los sufrimientos que padecemos todo el tiempo como castigo por el daño que constantemente hacemos. El mundo sobrenatural es lo opuesto, una negación del mundo real que redime todas sus faltas. Pero el cristianismo era solamente una manifestación lúcida de una visión mucho más amplia. Nietzsche la llamó platonismo para el pueblo, pero nunca pensó que ese punto de vista estuviera limitado a los platónicos. El deseo de otra vida posterior a ésta caracterizó a la

mayoría de los sabios del pasado. El mayor deseo de Nietzsche era vencerlos.

Algo de lo que estaba en cuestión era pasar de la teoría a la práctica, de la reflexión a las consecuencias, de la convicción al atrevimiento. ¿Qué nos permite hacerlo? Nietzsche capturó el pensamiento griego primitivo en *El nacimiento de la tragedia*: "Viviéndola ellos mismos es como los dioses justifican la vida humana—¡única teodicea satisfactoria!" (Nietzsche 1, 55 [43]).

La propia obra de Nietzsche trajo a la vida la teodicea, moviéndose entre la metafísica, la ética y la psicología de modos que las ataron unas a otras irrevocablemente. Después de Nietzsche, *probar* que la vida es buena debería estar de más. Cualquiera que quiera hacerlo debería ser capaz de mostrarlo, pues no hay otra teodicea que cuente. (A todo el que argumente lo contrario debería, presumiblemente, pedírsele que considerara qué tan lejos está preparado para ir en cuanto a lo que quiere decir.) Los dioses griegos, decía Nietzsche, estaban deseosos de compartir las vidas de los hombres. Esa clase de teodicea hace redundante una justificación teórica.

El eterno retorno de Nietzsche convirtió un juego de salón en un método. Si el mundo es un mundo que debiera ser deseado ya no es la cuestión. ¿Puede uno desearlo? Los sabios de la antigüedad no. Sus reticencias y sus reparos a ellos mismos estaban demasiado enmarañados como para desenredarlos. El mundo era menospreciado por gente despreciable que nos engañó, al resto de nosotros, con conceptos que destruyen la vida. ¿Quién tiene la energía para querer el mundo? Nietzsche empleaba la cuestión para evidenciar la esencia de las culturas, lo mismo que de los individuos. Considérese la vida de los dioses olímpicos. Los dioses griegos sufrían la clase de experiencias que uno puede imaginar para llamar interesante a la vida: traiciones en el amor, el honor y el poder; tesoros perdidos y robados; proyectos fracasados, promesas rotas. Esos desengaños mínimos que en realidad importan solamente cuando uno es un mortal. Si uno tuviera mundo y tiempo suficientes, uno podría elegir repetirlos —una y otra, y otra vez—. En cambio, lo que eligió Jesús era tan temible e impresionante que ni siquiera la eternidad podría redimirlo. Hay que imaginar la elección posible: uno se entregará totalmente por amor al Otro, y a cambio verá su carne morosamente torturada, su persona despreciada. ¿Podría uno desear esa vida o, verdaderamente considerarla abandonada de Dios?

Nietzsche pensó que la vida en tal mundo podía ser deseada sólo por algún espíritu profundamente enfermo. Aquí las concepciones de Dios y de la Creación se reflejan entre ellas demasiado recíprocamente como para ser separadas. La pintura de la vida y la del Dios que la otorga se determinan mutuamente sin fin. Los griegos primitivos vivían en un mundo tan rico, tan lleno de gloria, que "la lamentación misma llegó a ser un canto de alabanza" (Nietzsche 1, 55 [43]). ¿Qué mejor ofrenda podían ellos brindar a sus dioses que una interminable participación en ese mundo? Cuando los cristianos imaginan a su dios que desciende para habitar entre ellos, la única vida que pueden ofrecerle haría que el menos desinteresado de nosotros prefiriera otro mundo.

Puede haber sido una conferencia de Hegel lo que llevó a Heine, tan querido de Nietzsche, a burlarse: "Los dialécticos de Berlín no pueden matar ni a un gato, ¿cómo podrían ejecutar la muerte de Dios?" (Heine, 509). Al igual que Heine, Nietzsche creía que los debates anteriores eran inofensivos. Para mediados del siglo XIX, llamar a Dios una proyección de los hombres era algo bastante trillado. Nietzsche llegó a la conclusión de que hacía falta algo más contundente. Admiraba a Stendhal, quien escribió que la única excusa de Dios es que no existe. Pero decir que nosotros lo matamos está muy lejos de decir que lo inventamos y terminamos por confesar nuestra pequeña ficción —el punto de vista de más de un pensador antes de Nietzsche—. Nietzsche llevó la teodicea a una conclusión de clase diferente. No es que Dios esté meramente ausente, ni que haya muerto. Ha estado sometido a juicio durante algún tiempo, y el día del juicio está vencido.

> El "Padre" en Dios está refutado a fondo; también "el juez", "el remunerador". Asimismo, su "voluntad libre": no oye —y si no oyese no sabría, a pesar de todo, prestar ayuda—. Lo peor es: parece incapaz de comunicarse con claridad: ¿es que es oscuro? (Nietzsche 4, 85 [66]).

Después de siglos de estar esperando una respuesta menos oscura que la que tuvo Job de la Voz en el Torbellino, la humanidad había tenido suficiente. Sin temor a las imágenes —todo el horror de la crucifixión, el desmembramiento de Dionisos—, Nietzsche estaba obsesionado por un dios que muere.

Nietzsche fue preciso, pero no enteramente explícito. Después de siglos de teodicea, uno podía optar por dejar descansar a la defensa, solicitar el veredicto y condenar al acusado a ser ejecutado. Pero Nietzsche tenía una opinión doble respecto a si teníamos una causa justa. En su versión, los sacerdotes eran cuando menos tan culpables como el Ser al que servían. Así pues, dejó abiertas las cuestiones sobre la culpa. Pues la culpa es un concepto que Nietzsche buscó revisar. Insistió en que las consecuencias de la muerte de Dios no habían sido mensuradas. Las formulaciones anteriores del problema del mal podían estar de acuerdo en una cuestión: ¿cómo puede haber justicia y sentido en la Creación cuando la gente buena sufre? Nietzsche sometió todos estos términos a un cuestionamiento radical. Ni la justicia ni el sentido ni el bien ni el sufrimiento volverían a parecer los mismos. La muerte de Dios significa que los sentidos de estas nociones deben cambiar. Nietzsche nos hizo conscientes del origen religioso del problema del mal, y del hecho de que abolir la religión no lo resuelve —excepto al costo de un nihilismo que destruya el mundo—.

Es sencillo ver que perder a Dios supone perder un fundamento. Sin un Creador para ponerlo ahí, el sentido ya no puede formar parte del mundo. Pero Nietzsche no podía compartir la animosa respuesta del humanismo: aceptar que los valores antiguos no tenían fundamento, y seguir manteniéndolos como si nada, le parecía un acto de mala fe. Ni siquiera Kant podía abandonar la idea de que la moralidad debe reflejarse en la naturaleza, aunque negaba que estuviera arraigada en ella. Nietzsche pensaba que mirar hacia la naturaleza en busca de señales que nos guíen es una reliquia de una moralidad de esclavos: queremos ser mandados por alguien. Los primeros pensadores ascendieron hasta la oposición entre la naturaleza y la razón, pero no pudieron realmente afrontarla. Nietzsche la aclara. Lo real y lo racional no se encuentran sencillamente desconectados; se enfrentan con los espolones puestos. Uno de ellos debe ceder.

No hay mediación entre lo que *es* y lo que *debe ser*. La vida y la moral no pueden ser reconciliadas; una condena siempre a la otra. Nietzsche pensó que dos milenios ofrecían una serie de variaciones sobre una manera de capitulación. Lo real condenado por lo racional, una y otra vez.

> Pues ante la moral (especialmente ante la moral cristiana, es decir, incondicional) la vida *tiene* que carecer de razón de manera constante e inevitable, ya que la vida es algo esencialmente amoral —la vida, finalmente, oprimida bajo el peso del desprecio y del eterno "no", tiene que ser sentida como indigna de ser apetecida, como lo no-válido en sí—. La moral misma. ¿Cómo?, ¿acaso sería la moral una "voluntad de negación de la vida", un instinto secreto de aniquilación, un principio de ruina, de empequeñecimiento, de calumnia, un comienzo del final? Y en consecuencia, ¿el peligro de los peligros? (Nietzsche 1, 33 [23]).

Para la moral, la existencia del sufrimiento es una condenación de la vida misma. Nietzsche propuso que intentemos la opción. La humanidad perdió el juicio por andar permitiendo que el sufrimiento fuera un instrumento contra la vida. ¿Por qué no dejar que la vida sea una refutación del sufrimiento?

Nietzsche compartió la misma meta que los pensadores que vimos en el capítulo I. Al igual que ellos, buscó redimir la realidad, no simplemente aceptarla o plañir contra ella. Pero la diferencia entre ellos es enorme. Para Nietzsche la humanidad necesita ser redimida no de ninguna falta intrínseca, sino de la maldición que le lanzó el ideal. El humanismo, el intento de retener los ideales tradicionales en un marco ateo, mantuvo la maldición contra la realidad. Simplemente abandonó las fuerzas que dan poder a las maldiciones. Al seguir oponiendo un ideal de vida a la vida real, el humanismo sigue condenando la vida con todas sus fuerzas.

El problema del mal es pues el problema del mal mismo.[3] Es un problema que la humanidad se echó encima al crear ideales que colo-

[3] Debo esta formulación a Irad Kimhi.

can a la vida del lado equivocado. Si nosotros creamos el problema, deberíamos ser capaces de resolverlo, cuando reconozcamos la profundidad de la transformación que debemos emprender. El problema del mal era el sufrimiento *sin sentido*. Cuando el dolor tiene algún sentido no es difícil soportarlo. Para dárselo hacía falta encontrarle tanto una buena causa como buenas consecuencias. Así que inventamos el pecado y la redención. El pecado le daba un origen al sufrimiento, y la redención le daba un *telos*. La humanidad prefiere el masoquismo a la falta de sentido. Asumimos la culpa por el sufrimiento para darle un sentido a la vida. El cristianismo sostuvo que este sacrificio es tan profundo que lo proyectó en el propio Dios. Entregarse voluntariamente para ser martirizados y así salvar a la humanidad fue el paradigma de los primeros cristianos; después le hicieron al espíritu lo que los santos le hicieron a la carne.

En ocasiones, Nietzsche describió la culpa como un acto de venganza: la denuncia moral era el producto de esclavos decididos a echarles a perder a otros la vida que ellos no podían disfrutar. Los pasajes más interesantes describen el martirio al servicio del sentido como algo que casi tenía sentido. De hecho, tenía sentido, y por eso la demanda del sentido mismo debe ser alterada.

> Si prescindimos del ideal ascético, entonces el hombre, el *animal hombre*, no ha tenido hasta ahora ningún sentido. Su existencia sobre la tierra no ha albergado ninguna meta; ¿para qué en absoluto el hombre? Ha sido una pregunta sin respuesta; faltaba *la voluntad* de hombre y de tierra. ¡Detrás de todo gran destino humano resonaba como estribillo un "en vano" todavía más fuerte! Pues justamente *esto* es lo que significa el ideal ascético: que algo *faltaba*, que un *vacío* inmenso rodeaba al hombre [...] pero su problema no era el sufrimiento mismo, sino que faltase la respuesta al grito de la pregunta ¿para qué sufrir? [...] La falta de sentido del sufrimiento, y no este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad —*¡y el ideal ascético ofreció a ésta un sentido!* [...] En él el sufrimiento aparecía *interpretado;* el inmenso vacío parecía colmado, la puerta se cerraba ante todo nihilismo suicida (Nietzsche 5, 203-204 [162]).

El ideal ascético dividía en dos el sufrimiento y por lo tanto le daba sentido. Si el mal natural que uno sufre es consecuencia del mal moral que uno comete, todo nuestro dolor es inteligible. El pensamiento moderno intentó reestructurar la relación, pero conservó la demanda de sentido. Considerar a los males naturales como un castigo para los males morales no podía sobrevivir al terremoto de Lisboa. El impulso de desconectarlos por completo, y de señalar esa ruptura aboliendo el término mismo de "mal natural", fue entonces fácil de seguir. La necesidad de relacionar los males moral y natural fue aún poderosa, incluso para quienes los hicieron parte de la naturaleza. Rousseau tomó la idea de que uno sufre por causa de sus pecados, y la incorporó a la ley natural. Aunque elogió lo que Rousseau decía, y muchas veces lo presupuso, la separación de los males moral y natural que hizo Kant fue más concluyente. En consecuencia, Kant sufrió para relacionarlos. A final de cuentas nos dejó con poco más que la exigencia de que la razón tiene la necesidad de que estén relacionados —una demanda ante la cual los escépticos podrían argüir que era el punto donde el problema comenzó—.

Después de Kant la perspectiva cambió. La idea de que rechazamos la teodicea al considerar la responsabilidad humana, no divina, ganó fuerza. Mientras no hayamos erradicado el mal que está en nuestras manos, ¿para qué preocuparnos del que no lo está? Aun el intento de Hegel de hacer que la filosofía se convirtiera en una teodicea volvió a la historia de los hombres. La obra de Nietzsche radicalizó las tentativas modernas para asumir una responsabilidad cada vez mayor por el mundo. A Nietzsche debemos el ser responsables no solamente de los males morales particulares, sino el concepto mismo del mal.

Por momentos Nietzsche suena como Feuerbach puesto en ópera, una especie de humanista para estetas. De ser por él, su mensaje sería más simple: la redención está en nuestras manos. Lo único que necesitamos es adoptar el papel de Creador que en un tiempo concedimos a Dios, aromando los objetos con sentido, como pensamos que Él hacía los mundos. ¿No tiene sentido la vida? Muy bien, pues démosle alguno. Eso es lo que significa ser moderno. ¿Ha muerto Dios? Década tras década fue poniéndose cada vez más débil. ¿Esperaba alguien que durara para siempre?

Pero éste no es el punto de vista de Nietzsche. Corresponde a esos *últimos hombres* para quienes el mensaje de Nietzsche parecerá desquiciado. Y los últimos hombres son indeciblemente vulgares. Para un filósofo que pensó que la vida estaba justificada como un fenómeno estético, la vulgaridad es un reproche filosófico. Aunque no es el único reproche posible para este sentido hágalo-usted-mismo. Nietzsche insistió en que el paso a lo moderno no era natural ni inevitable. Así pues, la exigencia de desplazar a Dios y llamar a eso madurez no será suficiente. Tanto su negación del progreso como su proposición de que Dios no simplemente se marchitaría requieren algo más vigoroso. Si Dios murió a nuestras manos, nosotros no podemos tomar Su lugar sin más ni más. Debemos someternos a un proceso de divinización.

Nietzsche se pasó la vida entera preguntándose en cuál dios se convertiría. Muchos de sus textos hacen pensar que Dionisos era el claro favorito. Pero ¿por qué titular su biografía intelectual *Ecce Homo*, o escribir *Así habló Zaratustra* en el estilo de los Evangelios, atiborrado con alusiones al Sermón de la Montaña? Digamos que no podía definirlo con precisión. Tenía claro, sin embargo, que la religión no podía simplemente ser abandonada. No podemos liberarnos de su poder mientras no nos liberemos de las necesidades que la crearon.

Para este momento, esto es casi Marx. Para ver por qué Nietzsche habría descartado una solución marxista como algo ordinario y sin sentido, hace falta que pensemos en el tiempo. La herida metafísica causada por la lucha entre la razón y la realidad no puede hacerse cicatrizar por el futuro en tanto que persista el dolor del pasado. Este dolor produce resentimiento, con todas sus amargas consecuencias. Pensar que el sufrimiento puede ser redimido con la demostración de que es necesario para el bien futuro no solamente es ser instrumentalista, sino una prueba de que uno no sabe nada acerca del dolor. Por sí mismo, el tiempo no cicatriza, sólo sepulta. Los comentarios decimonónicos sobre el problema del mal se dirigían hacia la historia, en parte, porque la historia es insoportable. El futuro todavía no está decidido. Si no es fácil afrontarlo con esperanza, no es difícil afrontarlo con confianza. Pero el horror y la pena *pasados* amenazan con abrumarnos con sentimientos de ira y desesperación. Tanto Hegel como Marx pretendieron redimir el pasado mostrando que era un puente necesario hacia el futuro. Si esto funcionara, los seres humanos ordinarios bastarían para la salvación. Hacen falta seres suprahumanos porque la salvación no es un asunto de enmiendas. Nada puede hacerse para hacer bueno lo que no lo es. Ni puede ser enmendado el pasado. El bloque de tropiezos es lo que fue. En el capítulo de *Así habló Zaratustra* titulado "De la redención" Nietzsche explica:

> Redimir a los que han pasado, y transformar todo "Fue" en un "así lo quise" —¡sólo eso sería para mí la redención!— Voluntad —así se llama el libertador y el portador de alegría ¡Esto es lo que os he enseñado, amigos míos! Y ahora aprended también esto: la voluntad misma es todavía un prisionero. El querer hace libres: pero ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador? "Fue": así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho —es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado (Nietzsche 3, 209-210 [142]).

No podemos desear hacia el pasado. Este hecho dirige la voluntad hacia la furia y la venganza. *Ve adelante y piensa sobre el futuro.* Exhortación que es trillada, pues la psicología no puede profundizar si uno la convierte en metafísica. Esto no es redención del dolor, sino su represión. Y Nietzsche es un psicólogo demasiado bueno para ignorar lo que sucede cuando el dolor es reprimido.

La pregunta que comenzó como un entretenimiento refinado se convierte en la clave de la redención. La doctrina de Nietzsche del eterno retorno pretende salvar nuestra alma. El eterno retorno es "sólo un experimento de pensamiento", como a veces se ha propuesto, si uno también llama experimentos de pensamiento al cielo y al infierno. Para los cristianos, la vida está justificada a la luz del otro mundo. Todos los acontecimientos en la historia de sus vidas adquieren su significado al través de su final: ¿irán al cielo o al infierno? La facilidad con que la Providencia se convirtió en progreso sirvió de

advertencia a Nietzsche. Las concepciones teológicas condicionan nuestra experiencia. Sólo una contrateología deliberada es bastante poderosa para combatirlas. Las pruebas están de más, pues la pretensión de que la historia no tiene fin es tan fácil de probar como la pretensión de que sí lo tiene. Ninguna de las dos será nunca conocida. Ambas son puntos de vista que enmarcan nuestras vidas. En un caso, la vida tiene sentido al través de un *telos* que es diferente a sí mismo. El significado de cada momento se desprende de los que van antes y después.

Nietzsche podría haber atacado esta concepción sin ofrecer otra. ¿Por qué no olvidarse por completo del tiempo? El sentido podría encontrarse en cada momento. ¿Por qué Nietzsche nos pide que creamos que cada momento vuelve a ocurrir? En primer lugar, Nietzsche creía que cuando la alegría es genuina no podemos dejarla ir. La alegría exige eternidad. Si uno desea un instante, uno desea el mundo como un todo, pues el impulso de gritarle *Verweile doch* a un momento fugaz es algo que no puede contenerse. (Quédate un rato. ¿Una hora? ¿Un fin de semana?) En segundo, el eterno retorno es necesario para reemplazar concepciones cosmológicas cuya capacidad de permanencia probó ser notable. Kant abolió a Dios del reino del discurso, pero Hegel pensó que en la filosofía moderna estaba más presente que nunca antes. Años después de que Hegel escribió que Dios estaba muerto, Marx todavía estaba convencido de que la religión era el espacio donde hacía falta que comenzara la crítica. Y, en medio de todo ese furor, Heine no pudo escribir una historia de la filosofía sin escribir al mismo tiempo una historia de la religión. Si Dios había sido asesinado, y analizado hasta la muerte, ¿por qué Su sombra persistía?

Nietzsche pensaba que no podíamos abandonar a Dios porque no podemos abandonar el pasado. Si había dioses, grita Zaratustra, ¿cómo puedo soportar no ser uno de ellos? La verdadera redención no es humilde. No puede estar satisfecha con desear el futuro. Como genealogista, Nietzsche sabía qué tan totalmente el futuro está condicionado por el pasado. Si nosotros no creamos el pasado, no somos en absoluto auténticos creadores. Las primeras tentativas de *imitatio Dei* fueron tibias. Si uno no puede determinar el mundo como era en un principio, uno quedará envenenado por su propia impotencia.

La voluntad debe ser enteramente activa. Cualquier estoico puede aceptar su destino. Nietzsche nos desafiaba a amarlo. La presencia de las contingencias demanda que el destino sea amado como un todo. Si uno jamás sabe cuáles eventos serán decisivos en su vida, todos son importantes. Los momentos terribles y los triviales deben convertirse por igual en objetos de la voluntad. Dejar a un lado el problema del mal significa dejar la oposición que le dio origen. Esto significa abandonar el contraste entre el ideal de que el mal no debería existir y la realidad que nos recuerda que el mal existe. Hacer esto sería desear el mal mismo, tanto el que nosotros cometemos como el que sufrimos.

La defensa de Nietzsche sobre querer el mal que hacemos no puede ser comentada aquí por entero. Por el momento notaré solamente que el elitismo radical aligera la carga de la teodicea. Si uno no se siente obligado a redimir el sufrimiento de todos por igual, la mitad del trabajo está hecha antes de que uno empiece. Pero, aunque la amenaza implícita en su alabanza de las bestias rubias causó un sinfín de dificultades, su comentario sobre los males que sufrimos es en realidad más extenso. Una y otro están estrechamente conectados, pero su elogio de los males que sufrimos puede ser, a final de cuentas, más intrigante. ¿Qué significa querer nuestro dolor?

Aunque al menos una vez se llamó a sí mismo estoico, por lo general Nietzsche sufría para distinguir su posición de una realmente estoica. *Aceptar* el sufrimiento no es suficiente. Sus obras abundan en grandes ingeniosidades sobre el valor del dolor: qué tan profundamente puede sufrir uno decide su nobleza; todo lo que no nos mate nos hace más fuertes.

> La disciplina del sufrimiento, del gran sufrimiento —¿no sabéis que únicamente *esa* disciplina es la que ha creado hasta ahora todas las elevaciones del hombre? Aquella tensión del alma en la infelicidad, que es la que le inculca su fortaleza, los estremecimientos del alma ante el espectáculo de la gran ruina, su inventiva y su valentía en el soportar, perseverar, interpretar, aprovechar la desgracia, así como toda la profundidad, misterio, máscara, espíritu, argucia, grandeza que le han sido donados al alma: —¿no le han sido donados bajo

> sufrimiento?, ¿bajo la disciplina del gran sufrimiento? *Criatura* y *creador* están unidos en el hombre: en el hombre hay materia, fragmento, exceso, fango, basura sin sentido, caos; pero en el hombre hay también un creador, un escultor, dureza de martillo, dioses-espectadores y séptimo día: ¿entendéis esa antítesis? ¿Y que *vuestra* compasión se dirige a la "criatura en el hombre", a aquello que tiene que ser configurado, quebrado, forjado, arrancado, quemado, abrasado, purificado, a aquello que necesariamente tiene que *sufrir* y que *debe* sufrir? Y *nuestra* compasión —¿no os dais cuenta de a qué se dirige nuestra *opuesta* compasión cuando se vuelve contra vuestra compasión considerándola como el más perverso de todos los reblandecimientos y debilidades? (Nietzsche 4, 183-184 [154]).

Pero ¿qué dios fue ese que tomó el más profundo sufrimiento, no simplemente aceptándolo, sino escogiéndolo? Su apología del dolor puede fácilmente plantear la pregunta: si le gusta tanto padecer, ¿por qué no simplemente va y se hace cristiano? ¿Por qué no el propio Cristo? Las obras posteriores de Nietzsche están llenas de fantasías sobre esa opción.

Pensar sobre Nietzsche provoca faltas de piedad de todas clases. Si nunca pudo terminar de decidir en qué dios quería convertirse, siempre se mostró igualmente inseguro sobre el valor de la humildad divina. Mientras su apología de los grandes sufrimientos podría encaminarse hacia el tipo de Cristo, exigía una aceptación de lo dado sin paralelo. Desear el mundo con todos sus detalles requiere una aturdidora mezcla de exaltación y sumisión.

¿Cuál exactamente es la diferencia entre querer el mundo por siempre y llamarlo el mejor de los mundos posibles? La obra de Nietzsche intenta superar la teodicea ofreciéndola en una versión más atrevida. Kant nos permite imaginar que podemos crear leyes naturales. Nietzsche nos exhorta a convertirnos en creadores del mundo entero, no solamente de sus partes buenas; del pasado al igual que del futuro. Amar el destino que uno no puede cambiar tal vez es un signo de buen gusto. Pero la elegancia misma de la actitud que Nietzsche llama de afirmación de la vida hace su postura suspicaz. ¿Buscaba Nietzsche, después de todo, un punto de vista cercano

al de Leibniz: una especie de híper-estoicismo, una moral de esclavos para aristócratas?

Por supuesto Leibniz creía en la verdad, y si los fundamentos nos preocupan, es posible que encontremos esta diferencia decisiva. Llamar a este mundo el mejor posible significa que podría haber habido otros. Para Nietzsche, lo necesario y lo accidental aparecen para converger. El encomio de uno y el encomio del otro están en conflicto menos de lo que parece. Una razón más para temer que sus puntos de vista desemboquen en una sumisión titánica. La postura de Leibniz deja lugar, al menos como una hipótesis, para imaginar otros mundos. La de Nietzsche podría negarnos incluso eso.

Insistir en que este mundo es el único que tenemos no es emprender el camino hacia la teodicea, sino rehusarse a tomarlo. Una teodicea funciona mejor como una justificación. Debe mostrar por qué lo que parecerían reproches contra el mundo no lo son. Leibniz fue atacado rotundamente por lo poco que hizo en este terreno, pero incluso él hizo concesiones. Leibniz sabía que, para reconciliarnos con los males, necesitábamos escuchar algo más que el supuesto general de que son necesarios. Así que en ocasiones Leibniz argumentó que eran necesarios para bienes particulares. Leibniz nos recuerda que si queremos percibir la luz hace falta que haya sombra; que una vida que no tuviera sino dulzuras sería empalagosa. Eligió un ejemplo desconcertante. Esa clase de ocurrencias pueden hacernos olvidar el mal tiempo, o que no encontramos dónde publicar un nuevo libro. Ni siquiera los amigos de Job se atreverían a probarlas en casos difíciles.

Nietzsche postuló principios generales que tienen un parecido inquietante con los de Leibniz: la felicidad y la infelicidad son hermanas, incluso gemelas. En ocasiones podría ser enardecedor: si uno no abraza la infelicidad, jamás conocerá la felicidad; cuando mucho, la comodidad. Cuando ofrecía ejemplos, Nietzsche procuraba hablar fuerte. Sabía que lo que debemos afrontar no es solamente desagradable; es realmente el mal; esa potestad que en otros tiempos llevó a celebrar los triunfos con autos de fe. Ahora, Leibniz también podía ser rudo. Insistía en que este mundo era el mejor, aunque incluyera que los niños no bautizados ardieran en el infierno. Lo más frecuen-

te, sin embargo, es que Leibniz eludiera los asuntos espinosos; algo que Nietzsche no hacía.

Pero, pese a su propósito de escoger ejemplos escandalosos, los paradigmas de sufrimiento que ofrece Nietzsche suenan más al desasosiego que nos causa pensar en los males del mundo, que a cualquier otra cosa. Y ese desasosiego puede ser aceptable en casos en que el sufrimiento no lo es. Uno puede estar dispuesto a sufrir dolor a lo largo de una vida que sea más rica que otra donde es muy poco lo que hay que sentir. Pero esa disposición puede detenerse ante la clase de sufrimiento que en lugar de ennoblecer a los grandes espíritus los aniquila. (Decir que no habrían sido aniquilados si hubiesen sido más grandes es plantear demasiadas cuestiones; algo que Nietzsche hace algunas veces.) Para exponer el problema de otra manera: uno no puede dejar de sospechar que a veces Nietzsche se imaginaba en el lado oscuro del auto de fe. Estar dispuesto a aceptar el mal implícito en ser espectador (para no decir en ser el causante) del sufrimiento es otra cosa que aceptar lo que significa ser consumido por el dolor.

Dejemos, por el momento, tales objeciones a un lado. Supongamos que la postura de Nietzsche es hablar del sufrimiento, no del desasosiego que nos causa, y del sufrimiento desde la perspectiva de alguien que realmente sufre. Este sufrimiento será aplaudido como una condición de la grandeza de espíritu. Pero ¿no es ésta la clase de redención instrumentalista que Nietzsche ataca en otros lados? ¿El sufrimiento tiene sentido sólo como un medio para llegar a fines más grandes?

Con frecuencia Nietzsche vuelve a la metáfora del parto. Para los griegos, decía,

> Cada uno de los detalles del acto de la procreación, del embarazo, del nacimiento despertaba los sentimientos más elevados y solemnes. En la doctrina de los misterios el *dolor* queda santificado: los "dolores de la parturienta" santifican el dolor en cuanto tal —todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía del futuro, *implica* dolor [...] para que exista el placer del crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, *tiene que* existir también eternamente el "tormento de la parturienta" [...] Todo esto significa la palabra Dionisio (Nietzsche 6, 143 [109-110]).

El cristianismo, concluye Nietzsche, necesitaba encontrar un sentido a los dolores del parto. El sufrimiento común y sin sentido era demasiado duro para soportarlo. El cristianismo descubrió su sentido mirando hacia atrás, hacia las causas. Concluyó que la procreación debe ser mala, ya que lleva al sufrimiento. Una postura más libre, más noble, helénica, revierte el proceso. Encuentra el sentido del sufrimiento mirando hacia el futuro. De esa manera el sufrimiento deviene necesario y es exaltado, pues pertenece al proceso mismo de la creación.

Con tales metáforas Nietzsche se aproximó tanto a la postura cristiana que santifica el sufrimiento, que cuesta trabajo distinguirlos. Pero esa objeción es leve al lado de los problemas que plantea la propia metáfora. Pues si todos los sufrimientos fueran como los del parto todo tendría sentido. El dolor es tan breve, el propósito tan bueno, que una vida de penas a cambio del paraíso eterno es un trueque apenas mejor. El parto es el paradigma del sufrimiento *con sentido* —en términos simples y honestos—. Se trata de un paradigma que está en la esencia de la exposición de Nietzsche, aun cuando él reconoció que el problema del mal concierne al sufrimiento *que no tiene sentido*. Así que la cuestión permanece sin haber sido tocada: ¿y si el sufrimiento no crea nada?

A veces los postulados de Nietzsche parecen *crudamente* instrumentales: los males proporcionan temas a los poetas, así como la guerra de Troya dio a los dioses diversión. Nietzsche no fue el único que vio la tragedia como la forma más alta de la narrativa. A diferencia de otros, Nietzsche sencillamente rehusó arredrarse ante las conclusiones: si ha de haber tragedia, que haya materia prima para hacerla. El dolor de uno es un modelo. Si uno no encuentra la manera de aprovecharlo, algún artista mejor lo hará. Aun cuando se expongan menos crudamente, las declaraciones de Nietzsche pueden parecer instrumentales. Decir que el sufrimiento hace falta para ennoblecer nuestro espíritu aún parece darle un sentido haciéndolo algo diferente a lo que es.

Si hay en Nietzsche una respuesta a esta preocupación, esa respuesta es estética. Nietzsche sabe que aún tenemos que entender el fenómeno de la tragedia. El comentario de Aristóteles sobre la catarsis está muy próximo a sugerir que la vemos por causa del regocijo que nos causa el dolor de los demás. Pero Nietzsche consideraba que la tragedia produce auténtica alegría. "No existe el arte pesimista; no existe tal cosa. El arte afirma. El trabajo reafirma" (Nietzsche 9, 435). Si la tragedia reafirma la vida, funciona como un modelo mejor que cualquier otra cosa. Según Nietzsche, proporciona un consuelo metafísico. Pues únicamente el arte puede convertir el horror en algo sublime. Lo hace negándose a darle sentido. La tragedia ofrece la forma en lugar del significado. La visión trágica del mundo declinó después de que Sócrates introdujo la idea de que la belleza y la inteligibilidad van de la mano. Platón lo siguió al prohibir la tragedia por ser un género que no era razonable. ¿Cómo iba su república a permitir algo completamente irracional, con causas que parecían no tener efectos, y con efectos que parecían no tener causas? (Nietzsche 1, 125 [84-89]).

Nietzsche escribió que la vida podría ser justificada solamente como un fenómeno estético. Esto equivale a descartar la demanda de que fuese inteligible. Pues la estética es precisamente lo que no tiene sentido. Aquí la música le sirvió como un ejemplo constante. Todo intento de establecer el *sentido* de una pieza musical es no tanto falso sino desafinado. La música hace evidente lo que todo gran arte revela: hablar de su significado es algo peor que erróneo. El sentido puede ser expresado de manera independiente, pero el sentido de la tragedia ni siquiera es inexpresable. Lo mismo, el sentido de la vida. Como en una obra de arte, estará presente en cada nota, cada línea, cada momento y cada medida —o no estará presente en absoluto—. Insistir en que la vida es justificada como un arte no es encontrar una nueva manera de dar a la vida un sentido, sino exigir que dejemos de buscarlo.

Así, Nietzsche decía que desear un momento es desear todos los momentos. Pues desear un momento es desearlo por él mismo, no por nada hacia lo que se encamine ni por nada de lo que venga. En un principio, puede pensarse que la oferta de Fausto es demasiado barata. ¿No debería haber pedido al menos un año? Nietzsche volvió siempre al anhelo de Fausto de asegurar sólo *un* momento en el tiempo. No se trata de un argumento leibnizniano: no es posible elegir una secuencia propia; desear el placer sin dolor. Más bien, cuando uno desea una secuencia, uno desea cosas que tengan sentido al través de causas y consecuencias. Desear un momento sería asegurarlo sin buscar su sentido. Si uno pudiera hacer eso, uno podría asegurar el mundo como un todo.

De manera que querer nuestro sufrimiento es un hecho estético de principio a fin. Si lo que importa es la calidad de la historia, explicar todo nuestro sufrimiento a partir de Prometeo es simplemente más atractivo que explicarlo a partir de la Caída.

> que el hombre disponga libremente del fuego, y no lo reciba sólo por un regalo del cielo, como rayo incendiario o como quemadura del sol que da calor, eso es algo que a aquellos contemplativos hombres primeros les parecía un sacrilegio, un robo hecho a la naturaleza divina. Y de este modo el primer problema filosófico establece inmediatamente una contradicción penosa e insoluble entre hombre y dios, y coloca esta contradicción como un peñasco a la puerta de toda cultura. Mediante un sacrilegio conquista la humanidad cosas óptimas y supremas de que ella puede participar, y tiene que aceptar, por su parte, las consecuencias, a saber, todo el diluvio de sufrimientos y de dolores con los que los celestes ofendidos se ven obligados a afligir al género humano que noblemente aspira a lo alto: es éste un pensamiento áspero que, por la dignidad que confiere al sacrilegio, contrasta extrañamente con el mito semítico del pecado original, en el cual se considera como origen del mal la curiosidad, el engaño mentiroso, la facilidad para dejarse seducir, la concupiscencia, en suma, una serie de afecciones preponderantemente femeninas. Lo que distingue a la visión aria es la idea sublime del *pecado activo* como virtud genuinamente prometeica: con lo cual ha sido encontrado a la vez el sustrato ético de la tragedia pesimista, como *justificación* del mal humano, es decir, tanto de la culpa humana como del sufrimiento causado por ella (Nietzsche 1, 125 [71]).

¿Cómo preferimos imaginar a aquellos antepasados que nos metieron en problemas? ¿Expulsados del reino de Dios en medio de la vergüenza y la confusión, doblados sobre las hojas de parra que arrancaron y buscando a quién culpar? ¿U orgullosos y desafiantes, conscientes y valerosos? Puesto así, la respuesta parece sencilla. Recordemos que se trata de no imaginar absolutamente nada, sin forma ni vacío. ¿Qué principio quiere uno darle, cuál es el origen de nuestras desgracias? Ni siquiera parece ser una cuestión, mientras no recordemos el final de la historia: Prometeo encadenado a un peñasco, con el hígado devorado. (Después de todo, ganarse el pan con el sudor de la frente es algo a lo que la mayoría de nosotros nos hemos acostumbrado. Marx llegó incluso a llamarlo fundamentalmente humano.) Si Nietzsche quería abolir el sentido de la manera en que el arte lo elimina, debe insistir en que las historias son completas: quien quiera el principio, que acepte el final. Esto es una prueba.

Sobre el consuelo: Freud *vs.* la Providencia

La obra de Nietzsche puso al descubierto la resonancia del problema del mal. Aún mucho después de que se halló irresoluble, era imposible olvidarlo. Sus fuentes eran demasiado profundas, su órbita excesivamente amplia. Demasiadas necesidades le daban pábulo; condicionaba demasiados conceptos. Sencillamente, era demasiado grande para vencerlo mediante argumentos —o incluso con la muerte de su protagonista principal—. Nietzsche confirmó que el problema del mal puede apoderarse de uno con mayor fuerza en los momentos en que uno rechaza sus premisas centrales. De hecho, Nietzsche creía que la exigencia de abolir la religión misma brotaba de un impulso religioso. *Más allá del bien y del mal* describe la muerte de Dios como un sacrificio religioso. Freud llamó a Nietzsche el hombre que mejor se ha conocido de cuantos han vivido. Pero el hecho de que estuviera consciente de sus impulsos religiosos no los hacía menos religiosos. La obsesión misma de Nietzsche con la muerte de Dios era una manera de garantizar Su supervivencia. La riqueza de su obra, y así lo

indica toda su ambigüedad, dejó abiertos muchos senderos. En *Zaratustra* creó un profeta. Freud rehusó serlo.

En medida aún mayor que Nietzsche, Freud creó los supuestos más ampliamente difundidos que determinan el pensamiento contemporáneo sobre este asunto. Dos siglos de persistente trabajo de zapa de los pensadores contra la verdad de las afirmaciones sobre la Providencia fueron menos eficaces para minar la fe en ellas que dos décadas de cultura psicoanalítica. Pues la creencia en la Providencia surgió no porque pareciera ajustarse a la evidencia, sino justamente porque no se ajustaba. Una creyente simple, como Justina, lo sabe tan bien como un teórico refinado, como Hegel: uno está más inclinado a argüir que hay razón en el mundo en los momentos en que uno teme que no la haya. De ahí que aún después de Nietzsche uno pueda tomar la resistencia del mundo a lo razonable no como una refutación, sino como un desafío. Desde luego, es difícil profundizar en los caminos de la Providencia; tal es el punto donde comenzó la tarea. El simple hecho de que la labor continúe, pese a la pobreza de sus resultados, parece mostrarnos que seguimos la pista correcta. Quizá nunca alcancemos a comprender cómo todo lo que sucede, sucede para lo mejor, pero eso no es razón para que dejemos de intentarlo. ¿No debe, acaso, haber una razón para que tales esfuerzos hayan persistido por encima de todas las evidencias que desafían nuestras esperanzas?

Freud propuso una razón, que no resultaba muy atractiva. Nuestros intentos masivos para buscarle sentido al sufrimiento están alimentados por fantasías infantiles y sentimientos de pérdida. Ya que tales experiencias son cuando menos tan universales y persistentes como la creencia en la Providencia misma, constituyen la clase de hechos adecuados para explicarla. Sólo cuando la creencia en la Providencia fue puesta al descubierto como una función de necesidades universales fue posible que empezáramos a abandonarla. Pues nada es tan eficaz para que alguien abandone una posición como hacerlo sentirse avergonzado de ella. Kant y Hegel dijeron que buscamos estar en casa en el mundo. Freud tomó en serio la metáfora del que no tiene hogar y dijo que éramos pueriles. Realmente anhelamos ir a casa —hacer todo el camino, posiblemente—, pero no podemos. La

metáfora perdió la profundidad y el ingenio que tenía en la obra de Kant, y el fulgor de ensueño que adquirió con los románticos. No somos, como dijo Hegel, marineros a la ventura en mares procelosos, sino apenas niños perdidos en busca de la protección que nunca realmente tuvieron. Los primeros empiristas condenaron al arquitecto. Freud buscó la fuente del supuesto de que alguien nos debe una casa. El anhelo mismo de estar en casa en el mundo debe basarse en un modelo de la creación. Únicamente la noción de un creador, que hace las cosas de acuerdo con intenciones, provoca el surgimiento del problema de la teodicea. Pues las casas son producto de un pensamiento consciente y por supuesto benéfico. Naturalmente que anhelamos un mundo en el que pudiéramos sentirnos en casa. Freud logra que ese deseo parezca no profundo, sino vergonzoso.

El futuro de una ilusión trató el asunto crudamente: la religión es una neurosis obsesiva universal de la humanidad que brota del complejo de Edipo. Inevitablemente será abandonada en el momento en que reconozcamos que no podemos retener nuestra juventud. Podemos estar seguros: abandonar las ilusiones causará dolor. A la gente la lastima admitir que

> Dejará de ser el centro de la creación, el objeto de los tiernos cuidados de una Providencia bondadosa. Se hallará en la misma situación que el niño que ha abandonado la casa paterna, en la que reinaba tanta calidez y bienestar. Pero, ¿no es verdad que el infantilismo está destinado a ser superado? El hombre no puede permanecer enteramente niño; a la postre tiene que lanzarse fuera, a la "vida hostil". Puede llamarse a esto "*educación para la realidad*"; ¿necesito revelarle, todavía, que el único propósito de mi escrito es llamar la atención sobre la necesidad de este progreso? (Freud 1, 48 [233]).

Para absolutamente cualquier otra cuestión —incluso alguna que nos afecta tan poco como saber si las ballenas ponen huevos— exigimos más pruebas que las que tenemos para la Providencia. ¿Qué nos lleva a aferrarnos tan fuertemente a postulados tan mal soportados por la evidencia? Una vez que ha planteado la pregunta de este modo, Freud encuentra sencilla la respuesta. La intensidad con que

se cree en la Providencia se deriva del terror y el desamparo sentidos por el niño. Estas emociones son tan poderosas que el niño inventa un padre aún más poderoso de quien pueda colgarse a lo largo de la vida. Apenas unos cuantos logran experimentar el "sentimiento océanico" de unidad con el universo, en ocasiones un acicate para la emoción religiosa. Pero todos nosotros sentimos el desamparo infantil y la necesidad de la protección de un padre, y

> el sentimiento no simplemente se prolonga desde los días de la infancia, sino que es sostenido de manera permanente por el temor ante el poder superior del destino (Freud 2, 20).

Para Freud, destino es la palabra que utilizamos para nombrar la naturaleza indómita, y es siempre superior a nosotros. La civilización es un intento para defendernos de la naturaleza y eliminar todos sus terrores. Comienza con un proceso de antropomorfismo: proyectar un deseo y una intención en las fuerzas ciegas e impersonales que nos amenazan las hace menos distantes y terribles. En consecuencia podemos sentirnos "en casa en el *unheimlich*". Los poderes siguen siendo superiores a nosotros, pero al menos podemos reaccionar ante ellos. Y ¿quién sabe? Es posible que las mismas triquiñuelas y negociaciones que a veces tienen éxito para controlar las fuerzas hostiles en el mundo social lo tengan en la dimensión del cosmos. Así que intentamos sobornar y propiciar las fuerzas que hemos proyectado en la naturaleza, del mismo modo que procuramos influir en los poderes humanos, sean cuales fueren.

Estamos tan desesperados por encontrar una manera de dominar los terrores que nos acosan, que inventamos la culpa como una clave explicativa. Antes que permanecer a oscuras, preferimos un sistema de autocastigo. Aquí Freud siguió a Nietzsche y agregó su propio, brillante, juego de reflexiones. Cuando tropieza con la desdicha, el hombre primitivo castiga a su fetiche; el hombre civilizado se castiga a sí mismo. En su apego al papel de niño consentido de un padre divino, Israel no consintió vacilaciones en absoluto cuando tropezó con una desgracia tras otra. Más bien inventó a los profetas, quienes proclamaron que el sufrimiento del pueblo era por causa de

su culpa, y le dieron una lista de normas para evitar desdichas en lo futuro. Era una lista tan larga que el número de disposiciones seguidas por todo el pueblo era muy magro. De ese modo Israel podía seguir sintiendo que, *en principio*, controlaba su dolor, sin que por eso dejara de seguir sufriendo.

Al hacerlo, Israel seguía un proceso universal que Freud creía surgido entre los griegos. Sus dioses fueron inventados para servir tres funciones: exorcizar los terrores de la naturaleza, reconciliarnos con la crueldad del destino, y compensarnos de los sufrimientos que la propia civilización impone. Pero estas funciones gradualmente cambiaron. Las ciencias, que apenas nacían, empezaron a revelar en la naturaleza leyes internas que hacían posible sustituir las explicaciones sobrenaturales con otras, naturales. Y pese a todas las entrañas puestas al fuego y todas las súplicas apremiantes, al parecer los dioses fueron totalmente ineptos para cumplir con su segunda función, la de controlar nuestro destino.

> Pero en lo que atañe a la distribución de los destinos, subsistirá una vislumbre desasosegante: el desvalimiento y el desconcierto del género humano son irremediables. Es sobre todo aquí donde fracasan los dioses; si son ellos quienes crean el destino, por fuerza sus designios se llamarán inescrutables; el pueblo más dotado de la Antigüedad entrevió la intelección de que la *Moira* está por encima de los dioses y ellos mismos tienen su destino. Y mientras más autónoma se vuelve la naturaleza, y más se repliegan en ella los dioses, tanto más seriamente se concentran todas las expectativas en la tercera de las operaciones que le son inherentes, y lo moral deviene su genuino dominio (Freud 1, 18 [198]).

Freud sugirió que la moralidad había sido inventada para darles a los dioses algo que hacer. Innecesarios en su primera tarea e incompetentes en la segunda, cada vez se vieron más ocupados por la tercera. Hacer a los dioses responsables de los defectos de la civilización mediante la legitimación de la represión que sufrimos era un uso asombroso de poderes de otra manera ociosos. La nueva ocupación de los dioses era sancionar la moralidad, que ahora aparecía como el

resultado de una prohibición divina. Esto explicaba nuestro sufrimiento como una consecuencia de nuestro pecado de una manera tal que nos permitía seguir adelante, sufriendo *y* pecando —aunque había que mantener los pecados en los límites requeridos para que la sociedad funcionara.

Freud sabía que ninguna de esas consideraciones constituye un argumento contra la creencia en un orden de justicia cósmica. Uno puede continuar creyendo en alguna versión de la Providencia a pesar de la descripción de la fuente de la fe que hace Freud, así como uno puede seguirla teniendo a pesar de la descripción de su irracionalidad que hace Hume. La diferencia es solamente, digamos, psicológica. Después de que ponemos al descubierto el proceso por el que desarrollamos esas creencias

> nuestro punto de vista sobre el problema religioso experimenta un notable desplazamiento. Nos decimos que sería por cierto muy hermoso que existiera un Dios creador del universo y una Providencia bondadosa, un orden moral del mundo y una vida en el más allá; pero es harto llamativo que todo eso sea tal no podríamos menos que desearlo. Y más raro aún sería que nuestros antepasados, pobres, ignorantes y carentes de libertad, hubieran tenido la suerte de solucionar todos esos difíciles enigmas del universo (Freud 1, 33 [215]).

Nuestras creencias pueden no ser falsas, pero ciertamente son humillantes. En *La civilización y sus descontentos*, escrito tres años después, Freud fue incluso más devastador. *Duele* darse cuenta de que la mayor parte de la humanidad vive con una visión del mundo estructurada y definida por terrores infantiles.

Todo esto es tan evidentemente infantil, tan ajeno a toda realidad efectiva, que quien profese un credo humanista se dolerá pensando en que la gran mayoría de los mortales nunca podrán elevarse por encima de esa concepción de la vida. Y abochorna aún más comprobar cuántos de nuestros contemporáneos, aunque ya han inteligido lo insostenible de esa religión, se empeñan en defenderla palmo a palmo en una lamentable retirada. Uno querría mezclarse entre los creyentes para arrojar a la cara de los filósofos que creen salvar al

Dios de la religión sustituyéndolo por un principio impersonal, vagarosamente abstracto, esta admonición: "¡No mencionarás el nombre de Dios en vano!" (Freud 2, 74 [23]).

Nótese el áspero camino que Freud sigue para distinguir entre los males natural, moral y metafísico. Desde el punto de vista del individuo afectado, todos estos son solamente casos de un hecho simple: "La vida, como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles" (Freud 2, 75 [23]). Ésta es la perspectiva del niño, que todavía no ha aprendido a establecer las distinciones que acostumbramos para mantener nuestro sufrimiento bajo control. Estamos amenazados por la desdicha desde tres direcciones: nuestros propios cuerpos son una fuente de dolor, y con el tiempo, de decrepitud y de descomposición; el mundo exterior rabia en nuestra contra con inclementes fuerzas destructoras; otras personas nos hacen sufrir. Freud consideraba esta última la más dolorosa porque la experimentamos como una amenaza gratuita. Si no era posible escapar de los terremotos y las tempestades, ¿sería posible evitar la crueldad a manos de seres como nosotros? Freud creía que ambas formas eran igualmente inevitables. Del mayor interés en su postura es que una y otra son dos especies de una amenaza común para nuestros propósitos —la felicidad que proviene de la satisfacción de necesidades que toman cuerpo en el principio del placer—. Freud creía que todos nosotros compartimos una misma y tajante idea sobre el propósito de la vida. Queremos llegar a ser felices y permanecer en ese estado. Pero esto

> es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo —sin excepción— lo contrarían; se diría que el propósito de que el hombre sea "dichoso" no está contenido en el plan de la "Creación" (Freud 2, 76 [25]).

Desde el punto de vista del principio del placer, permanecemos como infantes incapaces de discriminar. Un terremoto y una guerra frustran nuestras intenciones por igual y pueden causarnos parejo dolor. Todo sufrimiento es, a final de cuentas, una sensación que existe sólo por el tiempo que la sintamos. De ahí debería desprenderse

que toda actividad que disminuya las sensaciones dolorosas es buena *ipso facto*. Claramente es indispensable contar con algunos medios para paliar nuestra miserable realidad. Freud se abstuvo de hacer recomendaciones. El menguado sentimiento de felicidad que en su opinión podría alcanzarse dependería de la forma en que se administrara la libido individual. En contraste con la religión, que sostiene que hay una única manera de hacer frente al dolor, para todos, Freud abogaba por la tolerancia. Pensaba que cada quien debía descubrir el mejor modo de ser salvado.

Las sustancias tóxicas y la manía simple son, escribió Freud, los medios más eficaces de hacerle frente al sufrimiento. Pues unas y otra producen el mayor grado de independencia del mundo externo. Nos permiten, en cualquier momento, retirarnos de la dolorosa realidad para encontrar refugio en nosotros mismos. Su propia eficacia es lo que las hace peligrosas. Esto limita su empleo en la economía social de la libido. Aunque Freud creyó que tendrán por siempre un lugar en la civilización, el desgaste y el daño físico causados por la intoxicación y la locura nos llevó a buscar formas de escape más útiles. En particular, inventamos la cultura.

Como una forma efectiva de compensar las frustraciones causadas por la penosa realidad, la cultura tiene mucho de recomendable. Esto es lo que Voltaire quería decir, escribió Freud, al concluir *Cándido* con la recomendación de que cultivemos nuestro propio huerto.

> Se lo consigue sobre todo cuando uno se las arregla para elevar suficientemente la ganancia de placer que proviene de las fuentes de un trabajo psíquico e intelectual. Pero el destino puede mostrarse adverso. Satisfacciones como la alegría del artista en el acto de crear, de corporizar los productos de su fantasía, o como la que procura al investigador la solución de problemas y el conocimiento de la verdad, poseen una cualidad particular que, por cierto, algún día podremos caracterizar metapsicológicamente (Freud 2, 79 [29]).

Tales satisfacciones son limitadas. Retirarse del mundo mediante la producción de bienes culturales es un método al alcance de sólo

unas cuantas personas muy dotadas. Incluso para quienes tienen suerte y talento, el método no otorga una "protección completa contra el sufrimiento" *(idem)*. Pues las alegrías de la creación son tibias en comparación con los goces del instinto, más crudos, y en general no consiguen ayudarnos cuando la fuente del dolor es el cuerpo. Freud pensaba que el amor era un mejor medio para ganar independencia respecto al destino, pero no resulta muy prometedor. Aunque sea más eficaz como una manera de llegar a la felicidad, una vida centrada en el amor es todavía más difícil de ser llevada que una vida centrada en la ciencia y el arte.

> El lado débil de esta técnica de vida es manifiesto; si no fuera por él, a ningún ser humano le habría ocurrido cambiar por otro este camino hacia la dicha. Nunca estamos menos protegidos contra las cuitas que cuando amamos; nunca más desdichados y desvalidos que cuando hemos perdido al objeto amado o a su amor (Freud 2, 79 [33]).

Después de todo, ¿ofreció Freud una forma de teodicea? Su descripción del ciclo natural es notablemente eficiente. Nos vemos atacados por fuerzas interiores y exteriores que nos causan un dolor casi constante, y buscamos huir de la realidad por los mejores medios que podamos conseguir. Las drogas son demasiado riesgosas, el amor demasiado raro. Aunque la cultura es menos eficaz que cualquiera de estas opciones, al menos es más estable. Hasta aquí, esto podría ser una visión moderna del estoicismo. Freud añadió que la estabilidad misma de la cultura lleva a beneficios que remedian por lo menos una de las fuentes del mal. Pues al crear lo que llamamos conciencia, domina los impulsos más violentos con que las personas se atormentan unas a otras cuando no están siendo atormentadas por algún otro motivo. Al dividir el yo en fragmentos y al conseguir que el superego le haga al ego lo que el ego desea hacerle a alguien más, la civilización puede convertir las fuerzas destructivas en algo útil.

> Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada (Freud 2, 120 [84]).

Pero la economía de Freud estaba yerma. Freud sabía que no sería satisfactoria. Pues su sistema funcionaría como una teodicea únicamente si él sostenía que la civilización era un valor. En tal caso, producir civilización sería una meta que valdría la pena. Podría ser incluso un intercambio justo por la dosis de sufrimiento que implica construirla. Éste, precisamente, es el movimiento que Freud rehusó hacer, y Freud fue brutalmente explícito respecto a la causa: el precio que pagamos por el progreso de la civilización es la pérdida de felicidad. Y puesto que la civilización misma brotó como un escape de la realidad, ni siquiera puede ser justificada por su relación con la verdad. Mientras más civilizados nos volvemos, más parecemos sufrir —sin que haya una clara ganancia de conocimiento—. Llamar destino a lo que nos sucede y culpar de ello a un pleito entre Atenea y Poseidón es una manera de dar sentido a nuestro sufrimiento desde fuera de nosotros. Llamarlo Providencia es un modo de interiorizarlo. Antes que no encontrar absolutamente ningún sentido para lo que nos ocurre es mejor culparse a uno mismo por nuestro sufrimiento —pero el precio por esa manera de hallar sentido es inmenso—. Así que Freud concluye, con firmeza:

> Así, se me va el ánimo de presentarme ante mis prójimos como un profeta, y me someto a su reproche de que no sé aportarles ningún consuelo —pues eso es lo que en el fondo piden todos, el revolucionario más cerril con no menor pasión que el más cabal beato (Freud 2, 140 [111]).

Para muchos, la postura de Freud llegó a parecer obvia. Menciónese el problema del mal, y lo más probable es que cualquier grupo se divida. Algunos confesarán buscar razón en el mundo, mientras otros estarán seguros de que tales búsquedas revelan una debilidad pueril de la que los otros deberían estar avergonzados. La división no refleja niveles de educación ni de clase, y parece no tener nada que ver con diferencias religiosas ni nacionales. Sin embargo, será

siempre clara, tajante y apasionada. Para un grupo, el mundo es un lugar tan totalmente desencantado que la ausencia de razón no es digna siquiera de ser mencionada. Para el otro, esa ausencia es una fuente permanente de sufrimiento y frustración. Los miembros del primer grupo describen su pérdida como natural. ¿Los convierte eso en adultos para Freud, o en los *últimos hombres* de Nietzsche?

Para quienes están influidos por Freud, la naturaleza y la razón son cosas tan completamente diferentes que la pretensión de relacionarlas es un error categórico. Si esperamos justicia del mundo es sólo porque proyectamos las estructuras infantiles en el universo como un todo. Insisten en que el mundo no es la clase de ente que tenga que ver con la justicia, y en que quienes piensan de otra manera están simplemente contando sus bajas y restañando sus heridas. Este punto de vista requiere la idea de que el mundo es comprensible sin categorías normativas.

No obstante, la necesidad de naturalizar el mundo brotó del mismo proceso que produjo la teología. Sacar de la naturaleza a los espíritus es una manera de sentirse cómodo diferente a comenzar por ponerlos en ella. Una y otra provienen de la necesidad de hacer el mundo menos *unheimlich*. Recordemos el proyecto de Rousseau. La idea de separar radicalmente el mal natural del mal moral, y llamar a lo que haya quedado la condición humana fue parte de una búsqueda para mostrar que los acontecimientos como los terremotos no tenían un significado. Lo que comenzó como un plan para absolver a Dios de la responsabilidad del mal, realmente terminó por reducir la cantidad del propio mal. Los terremotos quedaron anulados. Catalogar un acontecimiento como natural nos da la esperanza de predecirlo y de controlarlo al través de las leyes naturales. Pero, tengamos o no tengamos realmente éxito para conseguirlo, llamar natural a un evento es una manera de domarlo. Los sucesos sobrenaturales tienen profundidad y dimensión. Aún si ocurren de manera regular, se experimentan como extraordinarios. Los eventos naturales son sucesos comunes. Muy literalmente son insignificantes —no las representaciones de algo aparte de ellos mismos, no señales que haga falta descodificar—. Estamos libres de la carga que significa pensar sobre ellos porque no hay nada en ellos que deba ser interpretado. Lo único que

podemos hacer es seguir adelante con nuestras vidas, en torno a ellos, lo mejor que podamos.

Los eventos ordinarios son eso en lo que consiste el orden del mundo, no algo que lo amenace. Mientras más partes del mundo se vuelvan ordinarias, menos amenazador será el mundo como un todo. Mientras más eventos puedan ser vistos como males *naturales*, menos mal habrá en el mundo —hasta que el término *mal natural* sea expulsado—. Un evento insignificante puede provocar un daño enorme, pero el daño es meramente infortunado. Sale del reino del mal para ser simplemente malo. La paradoja es justamente esto: la necesidad de naturalizar el mal brotó del deseo de domarlo y controlarlo. Pero mientras más domado se encuentre, la categoría del mal va desapareciendo. Esto nos deja con el temor de que el mal no fue atrapado, sino trivializado. Lo banal no sacude el mundo; lo constituye.

Al desmitificar los males natural y metafísico, Rousseau los despojó de su naturaleza criminal. Pero mientras más se esforzó la psicología para convertirse en una ciencia de la naturaleza, más se derrumbó la diferencia entre los males moral y natural. El problema fue disuelto, pero reapareció bajo otra forma: ¿podemos confiar en un mundo donde la naturaleza humana está sujeta a tendencias tan despreciables? El propio naturalismo que era el orgullo de quienes buscaban desencantar el mundo socava las distinciones claras que buscaban establecer. Mientras los seres humanos fueron formando cada vez más parte del mundo natural, al igual que los terremotos, se fueron convirtiendo, cada vez más, en un lamentable componente más del mundo. A medida que el mal parece cada vez más explicable en términos de procesos naturales, la naturaleza resulta cada vez más implicada. El naturalismo es una manera de dividir la responsabilidad por el mundo, y de hacernos sentir cómodos en él, de un solo y crudo golpe. Pocos fueron tan crudos acerca de esto como Sade: si la naturaleza puede hacerlo, también yo puedo. Pero las consecuencias del naturalismo pueden ser pasadas por alto únicamente al costo de un dualismo radical que pocos están deseosos de sostener. La ciencia puede haber acabado con la sensación de que el mundo está habitado por fuerzas que tienen su propia voluntad, y por este camino redujo el *unheimlich*. Pero el precio es enorme, pues la naturaleza ente-

ra aparece condenada. Los propios seres humanos se convierten en acusaciones animadas contra la creación.

En sus últimos años, Freud fue a un mismo tiempo el más lúcido proponente de la naturalización y el autor de una de las visiones más oscuras de la naturaleza humana. De acuerdo con esto, no es muy sorprendente que bien acotadas distinciones entre diferentes clases de mal se fundan en su obra. Todas ellas son meramente muestras de los incontables modos en que la vida es demasiado dura para nosotros: el mundo entero presenta obstáculos para frustrar nuestros deseos. Aun cuando lo está diagnosticando, Freud retorna al estado del niño anterior a la reflexión. Los niños encuentran el mundo como lo hizo Job. Poco importa si la devastación viene de los merodeadores caldeos o de un gran viento en el desierto. Unos y otro forman parte de un mundo que, como de costumbre, se opone a nosotros.

IV. SIN HOGAR

JÚPITER: No estás en tu casa, intruso; estás en el mundo como la astilla en la carne, como el cazador furtivo en el bosque señorial.

SARTRE, *Las moscas*

DESPUÉS de Lisboa, Voltaire escribió poesía; las catástrofes del siglo XX parecieran negarse a ser expresadas. La mayor parte de las descripciones del mal contemporáneo subrayan su diferencia radical con cuanto haya ocurrido antes. Hay algo en los crímenes y los infortunios del presente que nos escandaliza en tal forma que apenas describirlos parece una torpeza. Adorno, según es célebre, escribió que, después de Auschwitz, hacer poesía era una salvajada; Arendt dijo que lo imposible se había hecho realidad. Tratar de entender, buscar explicaciones, catarsis, consuelo —todas ellas metas de la reflexión literaria y filosófica sobre formas anteriores del mal— parece fuera de lugar. Un interés casi obsesivo, en ocasiones cuestionable, por catalogar los horrores del siglo XX continúa llenando el mundo con testimonios en todas las formas que los medios modernos tienen a su disposición. Pero la mayoría concuerda en que nos faltan los recursos conceptuales para hacer algo más que dar testimonio. El mal contemporáneo nos deja inermes.

Para Levinas,

> tal vez el hecho más revolucionario de la toma de conciencia del siglo XX [...] es respecto a la destrucción del equilibrio entre la teodicea explícita y la implícita en el pensamiento de Occidente (Levinas 2, 161).

La tesis de que cuanto quedaba de la fe religiosa antes de Auschwitz no pudo sobrevivirlo se hizo célebre en las obras de testigos como Elie Wiesel —*Noche*—, o de teólogos como Richard Rubinstein

—*Después de Auschwitz*—. Que los paradigmas de fe tanto judíos como cristianos fueron destruidos allí es una proposición que no deja de ser motivo de controversia, pero ha sido bien recibida en todas partes, y no voy a reseñarla aquí.[1] A diferencia de la mayoría de los pensadores contemporáneos, Levinas no limitó la palabra *teodicea* a las justificaciones de la bondad de Dios que fueron modeladas por Leibniz. Más bien, Levinas aprovechó por igual las formas seculares de la teodicea, que persistieron fuera de la religión como intentos de reconciliarnos con el sufrimiento. En un sentido estrecho, la teodicea permite al creyente mantener la fe en Dios a la vista de los males del mundo. En un sentido amplio, una teodicea es cualquier forma de dar significado al mal que nos ayude a afrontar la desesperación. Las teodiceas colocan a los males en estructuras que nos permiten ir por el mundo. Idealmente, deberían reconciliarnos con los males del pasado, al tiempo que orientarnos para evitar los del futuro. Levinas declaró que después de Auschwitz la primera de estas tareas no podía ser lealmente sostenida. De esa manera dio expresión filosófica a una idea que muchos comparten: las formas del mal surgidas en el siglo xx presentan exigencias que la conciencia moderna no puede afrontar.

Con el propósito de comprender lo que es verdad en tales afirmaciones y lo que no lo es, deberíamos examinar Lisboa más de cerca. Pues también Lisboa hizo algo imposible. Comprender lo que llegó a su fin allí puede ayudarnos a entender más claramente lo que es nuevo en el mal contemporáneo, y qué recursos se conservan, para tomarlo como tema de reflexión. En los capítulos anteriores, describí un drama intelectual que se extendió durante dos siglos. Con tal telón de fondo, me embarco ahora en el comentario de dos casos, cada uno de los cuales fue considerado por su tiempo como un paradigma del mal. Cada uno hizo añicos lo que había permitido entenderse con el mundo a quienes vivían entonces. Los eventos siempre ocurren en un espacio conceptual preciso. Tanto Lisboa como Auschwitz ocurrieron en contextos de fermento intelectual masivo. En ambos casos, la catástrofe derramó el cubo de supuestos que ya eran precarios. Pero en ambos casos los eventos mismos crearon fronteras entre lo que podía y lo que no podía pensarse.

[1] Véase en especial Rubinstein, Katz, y Münz.

Lisboa horrorizó al siglo xviii de una manera en que no consiguieron hacerlo con el xx terremotos más intensos y destructores. Y aunque la Guerra de los Treinta Años fue brutal y devastadora, no dejó en quienes la vivieron la sensación de hallarse *conceptualmente* aniquilados. Auschwitz lo hizo. La diferencia en la respuesta, voy a argumentarlo, depende de la diferencia entre las estructuras que cada época había usado para darle un sentido al sufrimiento. Las diferencias mismas en la naturaleza de los eventos provocaron diferencias en la clase de horror que produjeron. Lisboa reveló lo remoto que el mundo se encuentra de lo humano. Auschwitz reveló lo alejados que los seres humanos se hallan de ellos mismos. Si desenmarañar lo humano de lo natural es parte del proyecto moderno, la distancia entre Lisboa y Auschwitz mostró lo difícil que es mantenerlos separados. Después de Lisboa, el alcance de las categorías morales se contrajo. Antes de Lisboa, podían ser aplicadas al mundo como un todo; tenía sentido llamar *males* a los terremotos. Después, las categorías morales quedaron confinadas a un pequeño pedazo del mundo, esos seres humanos que podrían ser capaces de comprenderlas. Auschwitz nos ha hecho dudar sobre el sentido en que aplicamos las categorías morales, en absoluto.

Este capítulo está estructurado como sigue. La primera sección examina algunas respuestas al terremoto de Lisboa, y la segunda expone por qué el evento nombrado con la palabra *Auschwitz* encarna el mal contemporáneo. La tercera sección apoya la tesis de Levinas, mostrando cómo Auschwitz destruyó dos respuestas centrales al mal que pueden ser consideradas como teodiceas seculares. La cuarta profundiza la idea de que Auschwitz socavó el rechazo moderno de esa teodicea que ubica el mal en la intención. La quinta argumenta que, no obstante los nuevos recursos que la tecnología ofrece al terrorismo, en sí mismo el terrorismo no es una nueva forma de mal. La sexta considera a algunos pensadores que, después de Auschwitz, se ocuparon de cuestiones tradicionales sobre el mal. Mientras intenta elucidar por qué ellos se interesaron en tales aspectos una vez que todas y cada una de las formas de teodicea había sido rechazada, la sección final argumenta que el problema del mal está unido estrechamente no tanto a la religión como al principio de razón suficiente.

Terremotos: ¿por qué Lisboa?

Se dice que el terremoto de Lisboa impresionó a la civilización occidental más que cualquier otro evento desde la caída de Roma.[2] Los grandes sismos claramente tienen una resonancia metafórica. Siempre estamos tratando de decidir, de cuanto hay en el mundo, en qué podemos confiar. Cuando el piso desaparece bajo nuestras plantas, cualquiera puede sentirse inclinado a decir: muy poco. Pero cincuenta años antes de Lisboa, un terremoto había destruido Port Royal, en Jamaica y, en definitiva, nada más. No hubo daños conceptuales.

Desde el punto de vista de las capitales europeas, las Indias Occidentales se lo habían ganado. Un panfleto anónimo titulado *Versos sobre los últimos terremotos: dirigido a Gran Bretaña* anunciaba que Jamaica, como Sodoma, merecía cuanta destrucción había sufrido. Un lugar lleno de piratas, indios y negros estaba maduro para sentir el rigor de la mano de la Providencia y era fácilmente posible hacerlo encajar en cualquier explicación que la invocara. Pero Lisboa no era tan disipada como para merecer atención especial de la Providencia, ni tan distante como para eludir la atención de los árbitros del juicio intelectual. Como un ejemplo, era suficientemente representativa y ordinaria como para provocar la alarma general.

En 1755, Lisboa no era un sitio remoto. El comercio la había hecho una de las ciudades más acaudaladas del mundo. Puesta en un extremo de Europa, había sido el punto de partida natural para las exploraciones y las colonizaciones de los siglos anteriores, que la habían hecho poderosa y cosmopolita. Un puerto muy activo, con una enorme población extranjera, era un lugar ideal para transmitir cualquier mensaje al resto del mundo —lo que confirmó la opinión de muchos observadores de que el mensajero debió haber sido Dios—. *Qui n'a pas vu Lisbonne, n'a rien vu de bon.* El hecho de que este dicho se pudiera leer en francés en un libro publicado en Inglaterra confirmaba el sentimiento de globalización inspirado por el terremoto. La reputación de Lisboa como reina de los mares quedaba subrayada por el inventario de los bienes destruidos. La riqueza perdida era vasta. Además de las piezas de oro y de plata que valían millones, los cronistas registraron la destrucción de cientos de pinturas que incluían obras de Tiziano, Correggio y Rubens; miles de libros y manuscritos, incluida una historia escrita a mano por el mismísimo emperador Carlos V; muebles, tapices y ornamentos de iglesias y palacios, así como de hogares más humildes. La pérdida de vidas no estaba tan bien documentada como la de propiedades, pero los estimados más conservadores contaban quince mil muertos.

La secuencia del desastre fue irreversible. El sismo sacudió la ciudad en la mañana del 1° de noviembre y duró cerca de diez minutos. Esto fue suficientemente prolongado como para destruir un gran número de edificios, enterrar en las ruinas a miles de personas, y oscurecer el cielo con polvo. Pero mucho podría haberse salvado, de no ser porque el temblor se vio seguido por terribles incendios. El fuego arrasó la ciudad, dio muerte a muchos habitantes de los barrios pobres, y destruyó los tesoros que diligentes mercaderes habían rescatado de las ruinas y puesto a salvo en las plazas públicas. Las descripciones de lo que sucedió ese día muestran que el desastre final fue el más aterrador. Pues cuando todavía el fuego consumía algunas partes de la ciudad, una serie de *tsunami* cayeron sobre el puerto, arrancaron de sus anclas a los barcos y ahogaron a cientos de personas que se habían refugiado en la costa. La tierra, el fuego y el agua habían actuado juntos, de manera implacable. Con esta combinación de los elementos para orquestar la destrucción, incluso los observadores más serenos podían sospechar que había un diseño.

Lisboa era un candidato más natural que Port Royal para el desastre intelectual, pues para el momento en que aconteció, la Ilustración llevaba ya buen camino avanzado. El terremoto cayó en tierra fértil. No creó un debate de la nada; por el contrario, ocurrió en mitad del debate. Los teólogos ortodoxos dieron la bienvenida al terremoto en términos que difícilmente se molestaron por disfrazar. Durante años habían combatido contra el deísmo, la religión natural, y cualquier otra doctrina que intentara explicar el mundo sólo en tér-

[2] Esta afirmación, como la mayoría de mi información sobre el terremoto de Lisboa, las he tomado del excelente libro de T. D. Kendrick. Para un comentario más amplio, véase también Breidert, Gunther y Shklar.

minos naturales —o en términos de esa vaga Providencia general que tanto amaban los pensadores de la Ilustración—. La bondad divina era manifiesta en el sistema de orden y armonía que ocasionalmente Él revelaba a profetas como Newton. Ver a Dios empeñado en conversar directamente con pecadores comunes y corrientes se consideraba no tanto como falso, sino como una vulgaridad. ¿Quién era tan engreído como para suponer que sus propios crímenes y desdichas merecían la atención del cosmos? Leibniz pensó que el progreso de las ciencias nos permitiría a todos tener acceso al mensaje general; quienes estaban más cerca de Pope creían que los misterios persistirían. Todos, sin embargo, se encontraban muy lejos de la postura que hoy en día daríamos por buena: por muy terrible que sea, un terremoto es solamente un terremoto. Para el siglo XVIII, la naturaleza entera estaba investida de significado. El significado y la gloria de la naturaleza eran tan grandes como para hacer ver como algo insignificante la creencia en la Providencia particular. Rousseau fue quien lo hizo con mayor claridad, pero está lejos de ser el único pensador que invistió a la naturaleza misma con autoridad moral. No era la fe de los teólogos tradicionales en los milagros y los prodigios lo que estaba amenazado en Lisboa. Lo que quedó despedazado, más bien, fueron las opiniones liberales sobre el milagro y el prodigio de la naturaleza misma.

En este contexto, los teólogos ortodoxos vieron el terremoto como un doble regalo del cielo. No era sólo un castigo para transgresiones particulares; también serviría para mostrar a quienes creían que las obras de Dios habían quedado agotadas en la Creación, tan remota y abstracta, que aún tenía un papel para intervenir en el mundo. Quienes vivían en Portugal se inclinaron a creer que los portugueses habían pecado lo suficiente para merecer ese castigo, y aun otros peores. Quienes estaban fuera se inclinaban más bien a preguntarse por qué Lisboa tenía que haber sufrido un destino peor que Londres o París. Pero lo mismo en Portugal que en el extranjero, los teólogos aprovecharon la oportunidad para volver a la clase de explicaciones que había precisamente comenzado a pasar de moda.

Si los terremotos son paradigmas del mal natural, ¿qué clase de mal moral haría falta para producir este sismo? Algunos poetas consideraron suficiente señalar la relación original entre los seres humanos y el polvo del que venimos. "¡Oh, Tierra, ¿por qué tiemblas?" era una cuestión planteada desde un punto de vista retórico; si los seres humanos estaban hechos de arcilla, ¿cómo podría la Tierra dejar de convulsionarse bajo el peso del crimen de los hombres? Por lo menos un observador señaló con el dedo algo que podemos considerar como pecado: "Sopesen, oh España, oh Portugal, los millones de desventurados indios que sus mayores aniquilaron por causa del oro" (citado por Kendrick). Pero el recordatorio de este pastor inglés fue la excepción. La mayoría trajo a colación los pecados tradicionales que Lisboa compartía con otras ciudades. La avaricia y la impudicia ordinarias parecían suficientes para explicar la devastación. Después de años de ver cómo los portugueses preferían los bienes de este mundo a los del mundo divino, Él había decidido alzar un poco la voz. La mayoría de los clérigos consideraron lo sucedido como una prueba de la compasión divina. Los supervivientes del terremoto habían recibido la oportunidad de arrepentirse antes de que el día del Juicio Final llegara para todos. Así, un tal Johann Gottlob Krüger, profesor de filosofía en Helmstedt y miembro de la Academia Prusiana, escribió un libro que tituló *La virtud alertada por el terremoto*. Alegaba que Lisboa era una advertencia inequívoca. Cualquiera que quisiera explicarlo como un suceso meramente natural debería recapacitar en que no sólo las fuentes cristianas, sino las estoicas, concuerdan en que el fin del mundo será anunciado por conflagraciones masivas.

> Es verdad que Lisboa no fue destruida por el fuego subterráneo. El fuego ardía ya en los fogones y encendió las vigas y las tablas que cayeron; o fue encendido por villanos malvados e impíos. Pero el fuego subterráneo fue sin duda la causa del terremoto mismo [...] ¿No menciona nuestro propio Salvador a los terremotos no simplemente como un preludio, sino como la causa de la destrucción del mundo? (citado por Breidert, 41).

Después de citar escenas apocalípticas de los Evangelios, Krüger concluía:

> ¿Qué faltaba en la noche del 1° de noviembre para hacer visible, para Lisboa y para el mundo, toda la fuerza de estas palabras? Nada, sino el tronante trueno en las nubes. Ya aguardaba éste, con movimientos como los de un caballo salvaje antes de entrar en batalla. Pero el Señor de la Naturaleza lo contuvo, movido por la piedad paternal (*ibid.*, 42).

Muchas almas devotas se volcaron hacia la numerología para predecir cuándo ocurriría el siguiente desastre. Las fechas fueron revestidas con significados en violentos debates doctrinales. Los jansenistas aprovecharon el hecho de que Lisboa era un caldo de cultivo jesuita para mostrar que Dios quería acabar con la Inquisición. Al elegir el Día de Todos los Santos para asestar su golpe, Dios daba a entender que los santos mismos le habían rogado que castigara a Lisboa por sus perversiones religiosas. Un adivino explicó por qué tantas iglesias se habían derrumbado, mientras una calle llena de burdeles se mantenía en pie: Dios perdona más fácilmente a las miserables criaturas que frecuentan tales lugares que a quienes profanan Su propia casa. Tales explicaciones no pueden valorarse pues pueden ser utilizadas *ad nauseam* por confesiones rivales. Los jesuitas no tuvieron ningún problema para replicar que el terremoto era una reacción de Dios contra la creciente laxitud de la Inquisición —no tanta como para no seguir el sismo con un auto de fe—.

Aun los pensadores serios podían pensar sobre Lisboa y seguir pensando sobre su mundo en gran medida como lo habían hecho antes. Consideremos a Immanuel Kant. En el momento del terremoto era un tutor privado de escasos recursos en una capital de provincia, en el otro extremo de Europa. Su posición intelectual estaba determinada por el sistema de Christian Wolff, quien había desarrollado los puntos de vista de Leibniz en cincuenta y nueve volúmenes. La influencia de Wolff fue evidente en los tres ensayos sobre terremotos que Kant escribió para un semanario de Königsberg en 1756, encaminados a asegurar a los lectores que en Prusia no había terremotos. Las razones de Kant estaban tomadas de la ciencia natural, pues escribió sus ensayos para mostrar que los terremotos no son sucesos sobrenaturales. Si podían ser explicados sin referirse al juicio de Dios,

los puntos de vista de la Ilustración sobre la Providencia general podían ser sostenidos sin que se plantearan preguntas embarazosas sobre la Providencia particular. De manera que Kant decidió mantenerse en los dominios de la ciencia dando difusión a la teoría de las fallas tectónicas, que se hallaba en embrión cuando el velorio de Lisboa. Para quienes no estuvieran convencidos de que los terremotos eran perfectamente naturales, Kant ofrecía un experimento. Todo lo que necesitaban para producir un pequeño sismo por su cuenta era tomar veinticinco libras de azufre y veinticinco de limaduras de hierro, mezclarlas con agua y colocar ese amasijo unos cuarenta o cincuenta centímetros bajo tierra. Esto muestra que los sismos funcionan de acuerdo con leyes generales, cuyas virtudes son demasiado bien conocidas para que haga falta repetirlas.

Los argumentos de Leibniz sobre las ventajas de una ley sistemática en general eran suficientes para hacer frente a los alegatos sobre la necesidad de los terremotos en particular. En ocasiones, sin embargo, Kant intentó demostrar que en este caso, como en otros, los males aparentes pueden tener consecuencias benéficas. Su ejemplo de los beneficios que resultan de los grandes temblores —la aparición de fuentes de aguas minerales con propiedades curativas— fue, afortunadamente, breve. Kant ahorró a sus lectores muchas especulaciones de este tipo al concluir que el mayor beneficio de Lisboa era el conocimiento de que el mundo no está hecho a nuestro favor. Lisboa probaba que no podemos entender los propósitos de Dios. El último de los ensayos de Kant sobre los terremotos termina con un memento de nuestra finitud que comienza, por fin, a sonar casi kantiano. Después de haber incansablemente insistido en que los temblores son producto de causas naturales, Kant expresa su escepticismo sobre la posibilidad de evitarlos mediante medios naturales. Pues

> del Prometeo de los tiempos modernos, el señor Franklin, quien quería desarmar el rayo, a quienes pretenden extinguir el fuego de la fragua de los volcanes, todos estos intentos son pruebas de la audacia de los seres humanos, quienes están dotados con habilidades que guardan escasa relación con ella. Estas pruebas terminan por traerlo a la humillante reconsideración con que debió

haber comenzado: que jamás será más que humano (citado por Breidert, 143).

Éstos son indicios de lo que llegaría a escribir décadas más tarde. Muestran al joven Kant como nada peor que un liberal complacientemente ilustrado. En el contexto de obras como la del profesor en Helmstedt, o las de colegas aún más meridionales y entusiastas, las opiniones de Kant de ninguna manera son vergonzosas. Y sin embargo, años después, escribió que sus escritos en defensa del optimismo eran sus únicas obras de las que se sentía avergonzado.

La vergüenza de Kant señala el principio de la edad moderna. Revela la conciencia de que la comprensión tiene límites. Lisboa no creó tal conciencia, pero la hizo cristalizar. Lisboa tenía sentido —o carecía de sentido— en el contexto del debate que he descrito. Los siglos posteriores le habrían hecho frente de otra manera y los anteriores le habrían prestado poca atención. El mundo premoderno sufrió la experiencia de los terremotos con temores y tremores que no sólo no amenazaban la religión, sino con frecuencia la reforzaron. Que el relámpago sea una descarga aleatoria es, en parte, lo que lo hizo un símbolo tan adecuado del poder divino. Con una visión del mundo apropiada, la sensación de que los terremotos son totalmente inexplicables podría incrementar la sensación de misterio que acrecienta el sobrecogimiento y el asombro. Que no podamos entender por qué golpean los dioses puede ser un signo más de la distancia entre lo humano y lo divino que mueve a algunas almas a la reverencia. Para los observadores contemporáneos los terremotos son un mero asunto de placas tectónicas. Lo más que amenazan es nuestra confianza en las normas de construcción de los gobiernos, o en las predicciones de los geólogos. Pueden suscitar indignación contra los inspectores negligentes, o compasión por quienes se hallaban en el lugar equivocado y en mala hora. Pero todas éstas son emociones ordinarias.

En determinado momento en Europa, en cambio, un terremoto podía sacudir los fundamentos de la fe y poner en tela de juicio la bondad de la Creación. Lo que desafía nuestro sentido de inteligibilidad, subraya las visiones del mundo particulares. Este desafío debía

menos al peso del desastre que a la carga de las expectativas incrementadas. Dos avances en la historia de la racionalidad, vinculados entre ellos, hicieron del terremoto una amenaza como no lo habría sido en otro momento. El primero fue la forma en que las ciencias naturales se habían combinado para confirmar la convicción ilustrada de que el universo es, en su conjunto, inteligible. La idea de la Providencia general fue una respuesta a los triunfos de la ciencia moderna. Si el orden científico universal es tamaña maravilla, ¿por qué padecer a un Dios que se la pasa saltando adentro y afuera de dicho orden? Una Creación que era buena desde un principio no tendría por qué requerir de ninguna intervención posterior. La Providencia particular exigía demasiadas intromisiones en ese orden científico que ofrecía tantas satisfacciones a la Ilustración. El asombro y la gratitud que edades anteriores sintieron hacia los milagros fueron transferidos al sistema de la naturaleza, milagroso en un sentido general. Ni siquiera Leibniz estaba tan satisfecho como para creer que el sistema fuera transparente. Pero confiaba en que toda la bruma fuera culpa nuestra. Como Alfonso, solemos atribuir la confusión de nuestro pensamiento a la Creación misma. Con el paso del tiempo, se vería que el desorden del universo tenía un orden propio.

Las crecientes expectativas de un orden intelectual transparente se vinculaban con la exigencia, igualmente en aumento, de un orden social que le correspondiera. La burguesía estaba ocupada cambiando las estructuras económicas fijadas por la tradición, por un orden que buscaba distribuir las recompensas de acuerdo con principios racionales al alcance de todos. Si uno cree que sus esfuerzos en el mercado serán naturalmente recompensados como por una mano invisible, uno tenderá a esperar lo mismo del cosmos en conjunto. Aquí es difícil establecer cuál expectativa vino primero. Pero es fácil advertir que mientras la Providencia diera más signos de estar funcionando sin tropiezos en la esfera económica, las expectativas seguirían creciendo. Para el siglo XVIII, la sustitución de la economía feudal, donde el factor decisivo era la herencia, por el principio de carreras abiertas al talento era un signo de que el esfuerzo y la recompensa, en general, concordaban. El mundo burgués estaba tan poco inclinado a sujetarse a la voluntad de Dios y a aceptar los sucesos naturales

por mandato, como estaba preparado para aceptar un orden político basado sólo en la fuerza de la autoridad.[3]

Privilegiar uno de estos avances sobre el otro parece una insensatez. Más bien actuaron a un mismo tiempo. La revelación de un orden natural cada vez más transparente al través de los descubrimientos de las ciencias alimentó las expectativas de que pudiera descubrirse un orden social que tuviera igualmente sentido. A la inversa, las exigencias para reemplazar las estructuras basadas en la tradición por otras fundamentadas en la razón incrementaron la búsqueda de estructuras racionales en el universo como un todo. No una mera expectativa de recompensas y beneficios, sino una exigencia general de que el mundo tenga un sentido subyace en ambas. A medida que tales exigencias se vieron cumplidas en un terreno, se fueron extendiendo al otro, pues la inclinación a lo inexorable es natural a la razón misma.

Las expectativas crecientes de que los mundos natural y social fueran igualmente transparentes convirtieron, pues, a Lisboa en el horror que no habría sido sin ellas. Tanto Leibniz como Pope comentaron el terremoto y el pecado: ambos eran ejemplos de los acontecimientos infortunados en el mundo que no nos llevan a una duda general.[4] Muchos infantes habían muerto antes en otros desastres; esta catástrofe llevó al endurecido Voltaire a preguntarse por qué. Por supuesto Lisboa podía aprovecharse como una razón para protestar contra la religión tradicional. Pero las razones para protestar existían antes de Lisboa. La religión tradicional había respondido a ellas de manera tradicional, refugiándose en la afirmación de que los caminos de Dios son misteriosos. La idea de que *no eran* misteriosos era

[3] Este es un tema que necesita grandemente ser profundizado. El estudio clásico de Weber atribuye el surgimiento del capitalismo mismo en gran parte a ciertas creencias sobre la Providencia, pero falta mucho por hacer. Debe mencionarse que mientras la obra de Hume se ocupa muchas veces de destruir las creencias en la Providencia, y la de su amigo Adam Smith podría decirse que da a la Providencia una forma naturalista, su correspondencia no conserva ninguna mención del terremoto de Lisboa. El 12 de abril de 1759, Hume envió a Smith una elogiosa nota sobre el ataque contra la Providencia en *Cándido*.

[4] Leibniz escribió: "Un Calígula solo, un Nerón, han causado más mal que un terremoto" (Leibniz, 26).

una demanda de la razón encarnada en la religión natural, así como en otros descubrimientos del siglo XVIII. Ésta fue la idea que Lisboa mandó al mundo, con pasos vacilantes.

Para el gobierno de Lisboa ninguno de estos asuntos quedó en lo abstracto. La cuestión de si el terremoto había sido una señal de Dios o un acontecimiento natural tuvo consecuencias políticas directas. Quienes creían que era una señal de Dios dedicaron sus esfuerzos a interpretarla. Si Dios había enviado el sismo como una advertencia sobre el poco tiempo que les quedaba para el arrepentimiento, lo único que realmente importaba eran la duración y los medios. ¿De qué tanto tiempo disponían los lisboetas antes de que llegara el Apocalipsis, y qué clase de medidas podrían salvar sus almas inmortales?[5]

Estas cuestiones estorbaban el trabajo de quienes se empeñaban en restablecer el orden. A la cabeza de éstos se encontraba Pombal, el controvertido primer ministro de Portugal. Cuando, después del terremoto, el joven e infortunado rey le preguntó qué podían hacer, se dice que Pombal replicó: Enterrar a los muertos y dar de comer a los vivos. Rápidamente dispuso cómo deshacerse de los cadáveres para evitar que brotara una plaga, requisó reservas de granos para evitar el hambre, e impuso la ley militar para evitar saqueos en la ciudad y los ataques de piratas desde el exterior. Los esfuerzos de Pombal tuvieron tan buen éxito que pudo garantizar que el semanario que se publicaba en Lisboa apareciera sin que faltara un solo número. Pombal sabía que la información era crucial. Si corrían entre el público rumores y especulaciones, habría resistencia contra las medidas que hacían falta para que la ciudad volviera a la normalidad. Pombal fue explícito para sostener explicaciones naturalistas del terremoto. Mientras más fueran considerados los terremotos como acontecimientos normales, más fácil sería incorporarlos en un mundo normal —y ver la vuelta a la normalidad como un problema meramente práctico—.

[5] Para la teología tradicional es posible culpar a la humanidad por sus desdichas en este mundo, tanto como en el mundo futuro. Así, *La virtud alertada por el terremoto* argüía que la mayor parte del daño que el sismo había causado podía haber sido evitada si las casas hubieran estado construidas de otra manera. Este aserto proto-rousseauniano pone en nosotros la culpa sin dejar libre de pecado nuestra responsabilidad. Su intención es exculpar al Creador, antes que cambiar nada en Su mundo.

La conmoción inicial y la parálisis rodearon los primeros esfuerzos de Pombal. Tuvo que pasar algún tiempo después del sismo para que la tensión entre las explicaciones sobrenatural y natural llegara a un violento desenlace. Las réplicas siguieron provocando temores de que el terremoto hubiera sido apenas una ligera advertencia divina. Los sacerdotes rivalizaban entre ellos para apuntar las causas de la catástrofe original, así como la fecha de la que, todavía más terrible, aún no había ocurrido. La ciudad fue presa del pánico con el rumor de que un nuevo terremoto, mucho más violento, ocurriría al cumplirse un año del desastre, el 1° de noviembre de 1756. Muchos culparon a los jesuitas de esa murmuración. Uno de ellos, un elocuente milagrero italiano llamado Malagrida, desafió directamente al ministro en una serie de sermones. Su propósito era destruir la tranquilidad espiritual que Pombal se esforzaba en establecer. En lugar de ocuparse de la prosaica tarea de la recuperación, los portugueses debían arrepentirse de sus pecados. Los azotes y el ayuno, no la construcción y la distribución de alimentos eran las tareas que exigía esa hora aciaga. Pombal quería salvar a los ciudadanos de la enfermedad y el hambre; Malagrida quería salvar a las almas del infierno. Cada uno trabajaba a la sombra de un reloj implacable. Malagrida estaba empeñado en convencer a cada pecador en Lisboa de que hiciera a un lado cualquier otra ocupación y pasara seis días entregado a las oraciones y a la meditación en un retiro jesuita. Si habían llegado las horas finales, ¿qué otra ocupación podía ser más importante? Sus sermones volvían una y otra vez a la verdadera causa del terremoto.

> Es escandaloso pretender que el terremoto fue un evento sólo natural; si eso fuera verdad, no haría falta arrepentirse, ni tratar de desviar la ira de Dios. Ni el mismo Demonio podría inventar una mentira más eficaz para llevarnos a la ruina irreparable (citado por Kendrick, 89).

Esta clase de retórica no podía permanecer sin respuesta. Para 1758, se le armaron cargos a Malagrida para arrestarlo. El auto de fe en que murió, a lo largo de un día completo, fue también el final de una manera de explicar las cosas. Después de Lisboa, las culturas occidentales aun relativamente conservadoras ya no estaban dispuestas a tolerar que Dios metiera las manos en sus asuntos cotidianos. Por supuesto, aun las culturas relativamente progresistas no estaban dispuestas a decirlo tajantemente. Lemas como "en Dios confiamos" sirvieron como talismanes mucho tiempo después de que la maquinaria conceptual que los respaldaba se había detenido. Pero la batalla entre el religioso y el primer ministro fue decisiva. La victoria de Pombal fue una victoria del punto de vista según el cual los propósitos de Dios no tenían una función pública. Aun en la actualidad los grandes terremotos provocan gritos y especulaciones que parecerán arcaicos; pero en general se reducen a sectas fundamentalistas y a víctimas desamparadas.[6] Las acciones políticas se centrarán en los funcionarios corruptos que aceptan sobornos para relajar las normas de construcción, y no en aumentar la celebración de ritos religiosos.

Esto revela un cambio en la conciencia tan profundo que a menudo deja de ser percibido. Después de Lisboa, los males naturales ya no tienen ninguna relación de correspondencia con los males morales; por lo tanto ya no tienen ningún significado. Los desastres naturales son objeto de intentos para predecirlos y controlarlos, no para interpretarlos. Ninguna de las cuestiones que atormentaban a los europeos y que se reflejaron en Lisboa fue nunca directamente contestada y ni siquiera directamente rechazada. La gente confirmó la sabiduría del orden de Dios, en general, sin tener la pretensión de comprender muchos de sus detalles. La teoría avanzó tanto como lo hizo Pombal. Se dirigió a erradicar los males que estaban al alcance de las manos del hombre. El progreso, cuando lo alcanzamos, implica hacer simplemente eso. Los pensadores de la Ilustración se volvieron hacia la praxis, pues la evidente falta de justicia en las instituciones divinas no era excusa para tolerarla en las humanas. Si algo había

[6] El terremoto que devastó Turquía en 1999 causó unas ochenta mil víctimas y un brote de declaraciones fundamentalistas islámicas acerca de un castigo de Dios por causa del gobierno secular. Reacciones similares siguieron a un terremoto en la India, aún más grave, dos años después. Los postulados fundamentalistas cristianos de que los ataques terroristas del 11 de septiembre habían sido un castigo por el secularismo estadunidense hacen ver que las respuestas de esta clase son una posibilidad universal —y exhiben el rechazo fundamentalista de la discriminación entre los males moral y natural—.

sucedido, era que la tarea de establecer la justicia era más urgente que nunca. Pero al actuar como si estuvieran resueltos asuntos que simplemente se habían dejado pendientes, la teoría dejó residuos que aun hoy nublan nuestros intentos de erradicar el mal.

Asesinatos masivos: ¿por qué Auschwitz?

La distancia misma que nos separa de Lisboa hace más fácil evocar las perturbaciones que desató. Comparar los cambios conceptuales que produjo Auschwitz con los creados por Lisboa debe ayudarnos a recobrar el sentido de la conmoción. ¿Podemos compendiar esos cambios diciendo que en Lisboa la humanidad perdió la fe en el mundo, y que en Auschwitz perdió la fe misma? Sólo que hagamos dos importantes salvedades. El significado del campo de exterminio polaco se hizo evidente a finales del siglo xx, pero no lo fue antes.

En primer lugar, para muchos pensadores el rompimiento con el mundo moderno ocurrió mucho antes. La fe de la humanidad en su capacidad para superar su inmadurez fue disipada mucho antes de 1945. En especial, la primera Guerra Mundial se apreció como devastadora más allá de toda medida. Como Henry James escribió en 1916, tener que tomar el presente "por lo que los años traicioneros estaban provocando y *significando* es demasiado trágico para no importa qué palabras". La tristeza que expresó puede parecer tan actual como algunos de los dilemas de sus personajes. Un mundo que podía ser despedazado por Verdún y por las trincheras del Somme parece casi tan curiosamente frágil como el mundo de 1755. La primera Guerra Mundial nos parece ahora tanto inteligible como contingente, el fruto letal de un imperialismo pasado de moda y de la primera tecnología moderna. Desde donde la vemos ahora, permanece en los límites extremos de lo normal.

No así Auschwitz. Lyotard lo comparó con un terremoto que destruyera no solamente vidas y edificios, sino también los instrumentos empleados para medirlo, de modo que la devastación no puede ser debidamente evaluada. Podemos llorar a los jóvenes que murieron en Flandes y asombrarnos de que sus superiores hayan creído que un caballo y una buena educación eran equipo suficiente para afrontar la artillería. En cambio, no hay nada que una carga de deportados llegando en tren a una rampa polaca pudiera haber sabido. Auschwitz rebasó cualquier expectativa. Lo imposible se hizo realidad.

Así, el año 1945 marca un hito fundamental que puede casi provocar nostalgia por el abatimiento que siguió a la primera Guerra Mundial. Pero tal hito no quedó de inmediato señalado por el nombre *Auschwitz*, que ganó su sentido de singularidad mucho después. El juicio de Núremberg consideró el asesinato sistemático de judíos como uno de muchos crímenes de guerra; se hizo responsable a Alemania de haber iniciado una guerra que causó indecible devastación, con consecuencias impredecibles. El significado de *Lisboa* fue claro e inmediato en 1755. Durante dos buenas décadas después de la segunda Guerra Mundial, la certeza de que los límites habían sido rebasados de maneras de las cuales jamás podríamos recuperarnos quedó acuñada más en la palabra *Hiroshima* que en *Auschwitz*. La guerra atómica conmocionó el orden del universo, pues no solamente excedió todo límite anterior de destrucción, sino que hizo de la destrucción completa y total de la vida misma una posibilidad de allí en adelante siempre presente. Así, en su discurso de aceptación del premio Nobel, en 1950, William Faulkner declaró: "No hay problemas del espíritu. Hay una sola cuestión: ¿cuándo vamos a estallar?" Catorce años después Leslie Fiedler escribiría aún: "Para la mayoría de los escritores jóvenes, hoy en día, la única guerra que *cuenta* es la tercera Guerra Mundial, la guerra que aún no sucede".[7]

En varios contextos es importante examinar las diferencias entre las diversas clases de exterminación masiva que caracterizan nuestro mundo. El filósofo judío-alemán Günther Anders, por ejemplo, ha dicho que los crímenes como los cometidos en Auschwitz son amenazas mayores contra el espíritu humano, mientras lo sucedido en Hiroshima plantea la mayor amenaza contra la humanidad misma. Pues, escribió, hace falta un corazón más encallecido para llevar a un

[7] Para estas citas y otros comentarios a fondo sobre estos temas, véase Lifton y Mitchell, 345, 304. Sobre el desarrollo de la idea de que Auschwitz fue único, véase Maier; véase también Margalit y Motzkin. Para la postura de Anders véase en especial su *Besuch im Hades*.

niño a la cámara de gas que para dejarle caer una bomba encima. Estamos lejos de entender lo que hace falta para llevar a niños a llamas en las que uno sabe que terminará por ser consumido. Quienes hacían el trabajo cotidiano en los campos de la muerte abrieron un abismo entre ellos y el resto de la humanidad. Algunas descripciones de ellos sugieren una carencia de alma que, quienes asesinan a distancias mayores de sus víctimas no necesariamente comparten. Pero el problema no es que los asesinos nazis hayan sido particularmente brutales o particularmente desalmados, sino precisamente que, con mucho, no lo eran. Las diferencias entre ellos y los otros pueden ser importantes para la psicología moral, pero tienen una relación escasa con lo que Anders y otros consideran como la mayor amenaza a la vida misma, es decir, la posibilidad de la extinción total mediante armas de destrucción masiva *sin* ninguna de las características que alguna vez parecieron esenciales al mal.

Comparar lo que sucedió en Auschwitz con Hiroshima o con los gulags soviéticos puede ser importante por varias razones. Para comprender la historia o la psicología y obtener conclusiones para nuestro futuro, con frecuencia tendremos que examinar de qué manera son diferentes distintas formas de asesinatos masivos. La mayoría de los intentos de asegurar que alguna forma de asesinato masivo es *peor* que otra responde a motivos políticos más que filosóficos. En algunos contextos las razones políticas deben ser primarias, y profundizar en ellas se convierte en una demanda moral. Durante el debate de los historiadores alemanes durante la década de 1980, por ejemplo, subrayar el elemento universal en Auschwitz fue una manera de negar la culpa de Alemania. Afirmar que lo ocurrido en Auschwitz había sido peor que lo sucedido en los gulag era, pues, adoptar una postura contra los intentos de la derecha de evitar la responsabilidad de Alemania sobre sus propios crímenes de guerra destacando los de otros. Diferentes contextos políticos pueden requerir diferentes respuestas morales. Puede ser un acto de valor y de compasión subrayar los elementos universales que hubo en Auschwitz —por ejemplo, para hacer frente a las declaraciones de estadunidenses sobre la singularidad de Auschwitz que se esgrimen para argüir que todo lo que no sea llevar niños a las cámaras de gas es relativamente benigno—.

Las discusiones políticas que comparan males pueden ser manipuladoras o morales, pero todas ellas son fundamentalmente prácticas. Mi propósito en este momento no lo es. Lo que yo busco, más bien, es entender cómo nuestra conciencia ha sido y no ha sido transformada por el mal contemporáneo.

Aunque la conmoción moral que comenzó en 1945 tenía varios orígenes, seguiré diciendo *Auschwitz* para abreviar. Decir que en 1945 sistemas políticos tan diferentes como el fascismo, el comunismo y la democracia liberal estaban, todos, implicados en casos de asesinatos masivos no significa, ni por un momento, que los esté equiparando. Significa que el mal contemporáneo adopta formas comunes que son diferentes. Al igual que el sonido que escapa de las paredes de una habitación cerrada, los reflejos del mal, a partir de fuentes grandemente diferentes, lo hacen parecer casi ineludible. La multiplicidad misma sugería algo nuevo y fundamental que era común a todas esas formas. Emplear la palabra *Auschwitz* como un emblema para una nueva forma de mal no tiene que ser una invitación al debate político.

Antes de hacer un esfuerzo para dilucidar el postulado de que Auschwitz representa nuevas formas del mal, es importante mencionar dos formas ordinarias de rechazarlo. Una implica considerar que los nazis no son peores que otros criminales de guerra; la otra los supone singularmente diabólicos. Las dos son maneras de aminorar la importancia de Auschwitz haciéndolo encajar en alguno de los recursos conceptuales tradicionales para entendérselas con el mal.

La primera evoca las formas religiosas clásicas de explicación. Algunos judíos ortodoxos vieron Auschwitz como el juicio de Dios contra los judíos de Europa, muchos de los cuales se habían apartado de la ley tradicional. Aquí el pacto se recuerda tan directamente como en los días de los profetas: Dios abandona a quienes abandonan Sus caminos. ¿Por qué aquellos judíos gallegos que respetaban la ley fueron asesinados junto con los judíos parisienses que no la respetaban? Como el judaísmo es una religión de responsabilidad colectiva, esta clase de explicación puede aprovechar nociones de castigo colectivo para explicar por qué el juicio de Dios cayó por igual sobre los piadosos y los seculares. De acuerdo con tales posturas, los nazis no fueron un azote diferente de ningún otro grupo de antisemitas. Ninguno de

ellos es interesante por su cuenta. Los oficiales de la ss, los cosacos rusos y la tribu bíblica de Amalek son todos instrumentos intercambiables en las manos de Dios. Su mensaje es siempre el mismo, y es el mensaje, más que la forma en que Él elige enviarlo, lo que merece nuestra atención. Esta clase de reacción no difiere de la reacción de los sacerdotes tradicionales en Lisboa. Ya que las creencias en la Providencia nunca se construyen a partir de evidencias, siempre probarán ser insensibles a ellas. Pero ya vimos desvanecerse estas creencias en 1755. Aunque en tiempos de crisis vuelven a la superficie, tales creencias lo hacen en oposición al mundo moderno. Para un ateo moderno como Jean Améry, estas reacciones son una forma de blasfemia.[8]

Una manera más frecuente de negar la importancia de Auschwitz combina un vocabulario totalmente secular con una estructura curiosamente teológica. Mientras la primera de estas posturas considera a los nazis como una variación más en la larga historia del antisemitismo, la segunda los juzga como demoniacos de una manera única. Desde este punto de vista, Auschwitz revela mucho sobre una nación en particular, pero nada sobre la humanidad en general. La agitación que acompaña los intentos de probar que únicamente los alemanes podían haber creado Auschwitz traiciona su propia mala fe. Ojalá eso fuera verdad. Lo que nos horroriza, después de todo, no es que las bestias y los demonios se comporten como bestias y demonios, sino que los seres humanos lo hagan. Si pudiera probarse que algo como Auschwitz fuese esencialmente alemán, la vida sería más sencilla para todos nosotros.[9] Que un perro nazca con tres patas no arroja ninguna duda sobre nuestro concepto habitual de los perros. Si Auschwitz fuera solamente un problema nacional, los crímenes de una nación no mostrarían nada sobre la raza humana como un todo.

Auschwitz fue devastador desde un punto de vista conceptual porque reveló una posibilidad en la naturaleza humana que esperábamos no ver. Pues las condiciones en Alemania deberían haber conducido no a formas tan profundamente desarrolladas de barbarie, sino a una genuina civilización. Todos los comentarios filosóficos de este tema insisten en este punto. Como muchos de los autores de tales comentarios son judíos alemanes, algunos críticos han intentado descartar sus obras sugiriendo que sus esfuerzos respondían a la trágica y perversa necesidad de reivindicar la cultura que ellos no podían abandonar. Tales descalificaciones son no sólo *ad hominem*, sino extrañas. Sin que importe a qué cultura pertenecían estos pensadores, todos ellos pertenecían a la raza humana —y todos aceptaban alguna versión de los principios universales—. Reivindicar a Alemania implicando a la humanidad no habría ofrecido ningún consuelo. La proposición de que insistir en la completa singularidad del nazismo era de alguna manera equivalente a tomarlo seriamente es una proposición que nunca ha sido adecuadamente sostenida y que, sin embargo, dominó gran parte del discurso en el siglo xx fuera de la filosofía. Pero aquellos filósofos que se ocuparon del asunto arguyeron que lo aterrador eran las maneras en que Auschwitz amenazaba e implicaba a una porción de la humanidad mayor de la que nunca antes había sido amenazada e implicada. Habrían concordado con el filósofo francés David Rousset, quien escribió lo que sigue cuatro meses después de su liberación de Buchenwald:

> La existencia de los campos es una advertencia [...] sería una hipocresía, y una hipocresía criminal, pretender que es imposible para otras naciones probar un experimento similar por ser contrario a su naturaleza. Alemania interpretó, con una originalidad acorde con su historia, la crisis que llevó a su creación del mundo de los campos de concentración (Rousset, 112).

Decir que Auschwitz es una muestra no de lacras nacionales en particular, sino de la crisis moderna en su conjunto, aún no es explicar por qué ocurrió. Está claro que la tecnología ha fijado los límites del mal contemporáneo. Antes de que se inventaran los fusiles automáticos, lo normal era que alguien tuviera que ver a quien pretendiera matar. A partir del desenvolvimiento del proceso que comenzó

[8] Véase Améry 3, 101 y ss.

[9] Incluyendo a muchos alemanes pues, como lo notó Arendt, la culpa colectiva es una forma de exoneración individual. Donde todos son culpables en general, nadie es culpable en particular. Se ha dicho que esta reacción es una causa para la popularidad de Goldhagen en Alemania.

con la Guerra Civil de los Estados Unidos, ya no fue necesario. Desde el punto de vista tecnológico y, aun más importante, psicológico, esto abre oportunidades para la destrucción que antes estaban al alcance sólo de la naturaleza. Antes de la guerra contemporánea, únicamente un terremoto podía matar a quince mil personas en diez minutos. Un comentador portugués del siglo XVIII intentó consolar a sus lectores sobre Lisboa pidiéndoles que consideraran que los terremotos eran como las guerras, donde los seres humanos están acostumbrados a tomar con calma la destrucción que causan. Al igual que las guerras, decía, los terremotos son únicamente algo de lo que hay de infortunado en el mundo; la cantidad de muertes de inocentes que ocurren en cada caso no puede ser lo que importe.

La tecnología invirtió esos números, al crear oportunidades para matar en escalas que rebasan cuanto se había imaginado en otros siglos.[10] Hoy en día, únicamente los terremotos más espectaculares causan tanto daño como un bombardeo modesto. Pero en ninguno de los dos casos consideramos el mal como un asunto de números. La mayoría de las posturas éticas y religiosas niegan que la vida humana sea cuantificable. Matar de manera gratuita a un alma de más o un alma de menos no es lo decisivo desde el punto de vista moral. El Talmud compara la salvación de una vida con la salvación de un mundo. Según Dostoievski, matar a un niño debería bastar para ser condenado. Los pensamientos de esta clase pertenecen a la poesía tanto como sirven de argumentos. Pero los argumentos que intentan clasificar los males de acuerdo con los números de muertes relativos ignoran lo que es crucial para el significado de cada vida en particular.

Si lo que hay de nuevo en el mal contemporáneo no puede ser simplemente un asunto de cantidad relativa, tampoco puede serlo de crueldad relativa. Las cámaras de gas fueron inventadas para ahorrar a las víctimas formas más atroces de morir —y a los asesinos, escenas que pudieran turbar sus conciencias—. Para muchos, esta clase de pervertida mezcolanza de industrialización adobada con un

[10] De acuerdo con un cálculo, si se extendiera a lo largo del siglo, la guerra mató un centenar de personas por hora (Glover).

reclamo de humanitarismo es lo que hizo aterradores los campos de exterminio. Las discusiones sobre qué clase de muerte es peor llevan a horripilantes formas de competencia. Reflexionar un momento en la historia de la tortura pone en claro que, antes y después de Auschwitz, los seres humanos han mostrado una capacidad para la crueldad que las palabras no alcanzan a expresar. Que estemos habituados a ver la muerte de Jesús como un icono oscurece la atrocidad de la crucifixión. Si no nos fuera tan familiar aún podría, como entre los primeros cristianos, servir como paradigma del sufrimiento de los inocentes. Obligar a un prisionero a arrastrar por en medio de una multitud que lo injuria el instrumento que en poco tiempo servirá para torturarlo hasta la muerte es un refinamiento de crueldad que debería dejarnos sin aliento. Debería bastar para detener, allí donde comienza, la tentación de comparar sufrimientos. Lo que hace de Auschwitz un problema para pensar sobre el mal no puede ser un asunto de *grado*, pues en este nivel no hay escalas.

La afirmación de que Auschwitz representa una forma de mal que es radicalmente nueva persiste pese a todas las dificultades para apoyarla en razones. Yo he propuesto que la fe acrítica en la capacidad de la humanidad para decidir su propio destino fue despedazada por la primera Guerra Mundial, no por la segunda, mientras la certidumbre en su supervivencia se perdió en Japón, no en Polonia. Es difícil ubicar qué es lo distintivo respecto a Auschwitz en el espacio o en el tiempo; parece igualmente infructuoso buscar su significado comparando el número de cadáveres o los grados de agonía. Singularizar cualquier otro factor en la red de atrocidades que formaban los campos de la muerte parece estar encaminado a confundirnos. Antes que preguntarnos por qué este acontecimiento particular produjo el sentimiento de devastación sin paralelo que anuncia el violento final de una era, deberíamos examinar más de cerca qué recursos conceptuales fueron destruidos. Al igual que Lisboa, Auschwitz adquirió significado en relación con la red de creencias en que ocurrió. Lo que pareció devastado —nada, totalmente aniquilado— por Auschwitz fue la posibilidad misma de una respuesta intelectual. El pensamiento quedó paralizado, pues los medios de la civilización se vieron tan desamparados para enfrentarse al evento como lo fueron

para prevenirlo. Los testimonios más elocuentes describen esos medios como un estorbo para sobrevivir en Auschwitz. Las habilidades intelectuales humanísticas que hacen falta para construir estructuras de sentido fueron precisamente las que probaron ser traicioneras. Buscar sentido y significado en la realidad podía, literalmente, ser letal, pues uno y otro estaban reñidos con las capacidades que hacían falta en un lugar que desafiaba el significado y el sentido.[11] Estos relatos sugieren que lo que no sirvió para ayudar a los prisioneros a sobrevivir en Auschwitz tampoco servirá para ayudarnos a comprenderlo.

Aunque los modelos antiguos en ocasiones fueron nuevamente habilitados, ningún pensador de primera fila propuso ninguna nueva forma de teodicea, en un sentido estrecho, después de Lisboa. Incluso los creyentes dejaron de hacer esfuerzos sistemáticos para encontrar un propósito divino en permitir el sufrimiento individual. Pero, en un sentido amplio, tres caminos hacia la teodicea permanecieron abiertos. Ninguno de ellos tiene la forma de la teodicea tradicional, pues los tres niegan que los propósitos de Dios —suponiendo que los haya— tienen importancia para nuestros intentos de comprender el mundo. Estos tres caminos, sin embargo, son maneras de enfrentarse a las mismas preguntas que los filósofos anteriores plantearon en la teodicea. Estos intentos de reemplazar la teodicea son los que socava el mal contemporáneo.

El primer tipo de intento, seguido por Hegel, busca redimir los males particulares colocándolos en la historia. El segundo, emprendido por Nietzsche, arguye que el problema del mal es nuestra propia creación; las categorías morales que ese resentimiento estableció exigen una oposición entre la vida y la moral que envenena nuestros días. Estas dos maneras de acercarse al problema del mal intentan abolir la diferencia entre lo que *debe ser* y lo que *es*. Una sostiene la promesa de que, con el paso del tiempo, la realidad devendrá lo que debe ser. La otra ofrece la esperanza de que terminaremos por superar el deseo de condenar la realidad por no ser de otro modo.

[11] Para expresiones particularmente crudas de estos alegatos, véase el informe de Primo Levi sobre la declaración de un guardia: "Hier ist kein warum" (Aquí no hay "por qué"), o la descripción que hace Ruth Klüger del *verlorener Verstand* (entendimiento perdido) como una condición para funcionar bien en Auschwitz. La declaración clásica de la idea de que el intelecto mismo fue derrotado en Auschwitz se encuentra en Améry 1.

El tercer camino es totalmente diferente, pues rechaza cualquier intento de reconciliar la naturaleza y la moral. Más bien insiste en su diferencia, esencial y total. Las categorías moral y natural no se apoyan ni se reflejan una con otra. Si esto es verdad, ni la naturaleza ni los eventos naturales son nunca buenos ni malos. Este camino elimina todo cuanto se entendía como males metafísico y natural, e insiste en que el mal es una categoría sólo moral. A cambio de abandonar la idea de que el sufrimiento natural puede ser considerado como mal, este camino nos da la mayor certidumbre respecto a que, cuando hablamos de mal moral, sabemos lo que queremos decir. Voy a argumentar que, de todas las pérdidas que la humanidad sufrió en Auschwitz, ésta es la más devastadora. Nuestra incapacidad para apoyarnos en una noción clara de lo que es una mala intención será el tema de la sección cuatro. Antes de examinar las formas en que Auschwitz amenaza con socavar la decisión moderna de vivir sin teodiceas, vayamos a ver las formas en que Auschwitz devastó los intentos modernos de reemplazarlas.

Pérdidas: el fin de las teodiceas modernas

A menudo se dice que Auschwitz echó por tierra las creencias anteriores respecto a que el progreso era inevitable, pero tales declaraciones presuponen una ingenuidad que pocos textos pueden soportar. Vimos cómo el escepticismo respecto a la capacidad de la humanidad para mejorarse aparece a lo largo de las obras de pensadores de la Ilustración tan opuestos entre ellos como Voltaire y Rousseau. Para 1794, cuando más tarde, cualquier fe que se conservara respecto al progreso como algo inevitable se encontraba bajo la metralla; en la práctica porque eran los días del Terror, y en la teoría ante el poderoso argumento de Kant, de que el progreso era, en el mejor de los casos, un ideal. A finales del siglo XVIII, la capacidad de esperanza de la humanidad era todo lo que había quedado como testigo de la exis-

tencia del progreso moral. Es difícil ver esto como inevitable, y aun como algo especialmente vigoroso. Y si cierta alegría decimonónica vino a sustituir las expresiones de la Ilustración, más oscuras, eso no duró demasiado tiempo. He aquí una descripción de lo que sucedió:

> [Comte] fracasó tan completamente como Saint-Simon y Fourier, cuyo sueño de que el siglo XIX viera el principio de una época de armonía y felicidad se vio realizado con una lucha a muerte entre el capitalismo y el proletariado, la Guerra Civil en los Estados Unidos, la guerra de 1870, la Comuna, los pogromos rusos, las matanzas en Armenia y, para terminar, la catástrofe universal de 1914 (Bury).

La historia de Bury sobre la idea del progreso fue escrita como su elegía. Fue compuesta con la convicción de que la idea del progreso había sido decisivamente refutada por todos los sucesos que enlista. Bury creyó esa convicción libre de controversias, si bien hubo siempre voces disidentes. Pero incluso para historiadores más esperanzados, estos acontecimientos, muy anteriores a Auschwitz, fueron suficientes para disipar cualquier fe ilimitada que la humanidad haya podido tener en ella misma.

Si antes de Auschwitz pocos pensadores serios creían que el progreso fuera inevitable, no se trata de una creencia que Auschwitz pudiera destruir. Aunque nunca tan ingenua como a veces se propone, toda forma de hegelianismo sostenía que era posible mantener, en conjunto, el lento y vacilante movimiento hacia la libertad. Dar un paso atrás hacia la barbarie es siempre una posibilidad. Pero ni los hegelianos de izquierda ni los de derecha cuestionaron la identidad de intereses entre los progresos en la libertad y los avances en el conocimiento que constituyen el meollo de la fe secular en la Ilustración. Esta identidad es, precisamente, lo que Auschwitz amenazó. Pues ninguno de los productos de esta fe —la cultura burguesa ni la revolución socialista— había previsto la emergencia del mal. Todo lo contrario. Donde la civilización misma produce nuevas formas del mal, ¿quién se atreverá a pedir que se dé otro paso hacia delante? Los asesinatos centrales del siglo XX fueron fruto no de la ignorancia ni de la pasión. Superar la ignorancia y la pasión, por lo tanto, ya no

sostiene la misma clase de promesa. Cuando los estadunidenses sureños blancos linchaban a sus vecinos negros había aún esperanza para la *idea* de civilización. Cuando los alemanes deportaban a sus vecinos judíos no había ni siquiera eso.

Pero Auschwitz parece negar el hegelianismo no tanto por las creencias hegelianas en el progreso, sino por dos de sus otros elementos. El primero era su hostilidad contra la contingencia. Recordemos la declaración de Hegel de que el único propósito de la indagación filosófica es eliminar lo contingente. Los observadores de la historia del siglo XX, sin embargo, en nada concuerdan tanto como en el grado en que la contingencia se resiste a ser eliminada. El terror soviético funcionaba actuando al azar, haciendo imposible predecir qué acciones serían causa de ser arrestado o ejecutado. Ésta fue una diferencia crucial entre vivir en la Unión Soviética y vivir en la Alemania nazi, donde los ciudadanos arios podían controlar mucho de lo que les sucedía acatando las leyes y los procedimientos.[12] Para las víctimas no arias del terror nazi, nada se mostró más claramente que la contingencia de la supervivencia. Con tanta frecuencia la vida y la muerte dependían de circunstancias accidentales que cualquier intento de buscar en ellas una razón terminaba en breve. Los campos de la muerte mostraron ser pesadillas de contingencia, aniquilando las proposiciones más básicas que la racionalidad instrumental aprovecha para promover la supervivencia en los mundos ordinarios. Un amigo nuestro podía ser fusilado por hacer bien su trabajo; también era posible que uno escapara de ser seleccionado haciendo lo mismo.

En ocasiones, quienes estuvieron especialmente conscientes del papel que lo accidental había desempeñado en su propia supervivencia encontraron esperanza para la humanidad en el poder mismo que la contingencia mostró tener durante el Tercer Reich. Arendt, por ejemplo, nunca dejó de sentirse impresionada de que nadie podía haber previsto quién capitularía ante la autoridad nazi y quién se resistiría a hacerlo.

[12] Para una parte de los comentarios de que me he servido aquí, véanse Arendt 1, Diner 1, Diner 2 y Glover.

> Y cuando uno ha conseguido hacerla bien en tiempos tales como los del totalitarismo, lo primero que uno sabe es lo siguiente: uno nunca sabe cómo actuará otra persona. ¡Uno se lleva siempre la sorpresa de su vida! Esto es verdad en todos los niveles sociales y con gente que tiene las mayores diferencias (Arendt 8, 85).

Ni la edad, ni el contexto social, ni la educación, ni ningún otro factor que pueda reconocerse claramente en la historia de una persona podrá decidir quiénes venderán sus almas.[13] Este hecho podría ser una razón de esperanza para los prospectos mismos de la libertad humana. Como lo muestra el ejemplo de Kant del rey y la horca, únicamente las elecciones extremas revelan la libertad absoluta. Si nada en su pasado podía decidir si enfrentado al nazismo uno claudicaba o lo desafiaba, uno era libre de una manera que ningún tirano puede controlar. La absoluta aleatoriedad de las respuestas en la sociedad alemana reveló parcelas del espíritu humano que ni el dictador más represivo podría alcanzar.

Pero quienes vieron aquí una razón de esperanza para el futuro de la humanidad no la vieron para el futuro del hegelianismo. Todo lo contrario. Si la persistencia de los factores contingentes en la salvación y la destrucción de la vida aniquila el sueño hegeliano de un mundo sin lo accidental, también socava la pesadilla hegeliana de un mundo sin la posibilidad de elegir. Arendt, en particular, desdeña todo remanente de hegelianismo. Lo más amable que escribió sobre Hegel fue que era el último de los viejos filósofos que evadió las cuestiones importantes. En contraste, proclamó que

> Schelling señala el principio de la filosofía moderna porque explícitamente declara que lo que le preocupa es el individuo que "quiere un Dios providencial" (Arendt 7, 169).

[13] Véase también Klemperer. *La personalidad autoritaria* fue el intento de la Escuela de Fráncfort para ocuparse de este problema por medio de un estudio empírico de las estructuras que hicieron a la gente vulnerable al nazismo, pero los resultados del estudio fueron suficientemente generales para confirmar el sentimiento de indeterminación.

En *Eichmann en Jerusalén* Arendt acusa a la defensa lo mismo que a la fiscalía de someterse al hegelianismo, ya que una y otra se inclinaban a someter a juicio a la historia más que a Eichmann. Presionada lo suficiente, Arendt sostuvo que ambas posturas exoneraban a Eichmann. Pues si la historia era meramente un evento antisemita tras otro, ¿no era Eichmann un diente en una maquinaria, incluso menor de lo que él declaraba? Arendt sostiene el punto de vista kantiano de que la responsabilidad moral exige el conocimiento de la contingencia radical de una decisión moral. Sólo si se insiste con severidad en que tales decisiones son totalmente indeterminadas podrían los individuos ser responsabilizados por los crímenes nazis. Para bien y para mal, la contingencia desempeñó un papel tan central en el Holocausto que una filosofía dirigida a eliminar la contingencia parecía doblemente condenada por la experiencia.

Así, ni el concepto del progreso ni el de la contingencia podían llevar el mismo peso después de Auschwitz. Aún más problemático, sin embargo, era el concepto de la reconciliación que subyace en las sustituciones hegelianas de la teodicea. Pues éste era el punto de los primeros dos conceptos. Remover el aguijón de la contingencia mostrando que la miseria individual es necesaria para la historia de la humanidad como un todo era una manera de reconciliarnos con un mundo donde tal miseria acontece. La historia del siglo xx hizo que el mero deseo de reconciliación se viera sospechoso. Una parte de esa sospecha era que las justificaciones inventadas para consolarnos de los infortunios pasados pudieran ser aprovechadas demasiado fácilmente para allanar el terreno a desgracias futuras. La diferencia entre invocar el bien colectivo como una manera de *consolarnos* por el sufrimiento individual e invocarlo como una manera de *justificar* el sufrimiento individual es tan sutil que es rutinariamente ignorada en la práctica política. Hegel sabía que cualquier consuelo que ofreciera su teodicea sería colectivo, no personal. Ahora, la demanda de ignorar el sufrimiento individual en nombre de futuros bienes colectivos es siempre problemática. Herder llamó a tales posturas injustas con la gente de épocas anteriores, quienes sufrieron por una civilización que jamás alcanzarían a ver. Este tipo de acusación nunca recibió una respuesta adecuada. Ni las propias observaciones de Hegel sobre el

sufrimiento individual parecerían apropiadas para mitigar tales preocupaciones. Hegel afrontó las consecuencias de sus puntos de vista y llegó a declarar que "las más excelentes y nobles personas pudieron ser inmoladas en el altar de la historia" (Hegel 5, 43). En el Berlín del siglo XIX tales prédicas podían aún ser escuchadas sin un escalofrío; Hegel no podía saber las imágenes que tales palabras producirían un siglo después. Pero incluso quienes jamás soñaron con quemar a otras personas podían haber tenido la esperanza de seguir a Hegel para reconciliarse con un mundo donde otros lo hicieron. Después de Auschwitz, esa esperanza parecía definitivamente cancelada.

Pensadores como Adorno, que habían escapado gracias a accidentes de la fortuna pensaron que lo menos que debían a quienes no lo lograron era negarse a la reconciliación con el mundo de sus asesinos. Su declaración de que, después de Auschwitz la poesía sería un acto de barbarie se refiere, entre otras cosas, a esto. Rechazar la poesía es rechazar cualquier consuelo que pudiera darnos el arte cuando Dios no lo hizo —las sombras del argumento del diseño que Kant percibió en presencia de la belleza—. Buscar tal consuelo parecía ahogar el llanto de las víctimas en el intento de superar nuestra propia postración. La integridad moral exigía un silencio impotente. La reconciliación, si fuera posible, podría ocurrir solamente entre los asesinos y los asesinados. El resto de nosotros no tiene derecho a ella.

¿Es esto un argumento, o simplemente una expresión de lo que se conoce como la culpa del superviviente? Creo que no es ni lo uno ni lo otro, sino una forma de disgusto que es igualmente estética y moral. La dialéctica, en esta postura, es de un execrable mal gusto; cada avenida hegeliana está obstruida por la producción tecnológica de cadáveres.

> ¿Quién se atrevería a reconciliarse con la realidad de los campos de exterminio, o a jugar el juego de síntesis-antítesis-síntesis hasta que esta dialéctica haya descubierto un "sentido" en el trabajo de los esclavos? (Arendt 7, 444).

O, como lo escribió Hans Jonas:

> La desgracia de Auschwitz no puede ser cargada a una providencia todopoderosa, ni a una ingeniosa necesidad dialéctica, como si fuera una antítesis que pidiera una síntesis o un paso adelante en el camino de la salvación [...] Queda en nuestra cuenta, y somos nosotros quienes debemos nuevamente lavar la desgracia de nuestros rostros desfigurados, y por supuesto del semblante mismo de Dios. No me hablen aquí de las sutilezas de la razón (citado por Bernstein 2, 4).

Después de Auschwitz, el sistema de Hegel llegó a parecer, como los esfuerzos de los amigos de Job: un seguro útil contra la posibilidad de que Dios pueda estar interceptando los mensajes. Si estuviera haciéndolo, debería haber un punto donde declarar que este maldito proceso es el mejor medio para hacer progresar la historia. Para cualquier otro propósito más directo, tales intentos de consuelo llegan a parecer formas de rechazo intolerables.

En el capítulo 1, describí el giro histórico de Hegel como un intento de cerrar la brecha que la obra de Kant ubicó en el corazón del ser: entre el mundo dado tal como lo encontramos, y los ideales que demandan que sea diferente. El llamado a la historia buscaba preservarlos ambos. Parecía negar la realidad que debía ser negada sin recurrir a ideas que amenazan con disolverse en deseos piadosos y pálidos. Lo real era lo racional porque, con el paso del tiempo, lo real llegaría a ser racional. Lo que era inmanente como una esperanza presente se convertiría naturalmente en una realidad futura. Como Hegel mismo lo sabía, redimir los males del presente mediante el despliegue del futuro desarrollo histórico era lo más cerca que podíamos llegar a la teodicea tradicional.

Como un proyecto semejante parecía cada vez más problemático, el apremio por minar el impulso mismo que lleva a la teodicea se hizo más intenso. La obra de Nietzsche proviene de tal apremio. Para Nietzsche, cada intento hegeliano de superar la oposición entre idea y realidad era sencillamente insostenible. No sólo la fe en el progreso, sino aun la misma esperanza era una versión clandestina del

amor por el ideal que Nietzsche quería subvertir. Las generaciones anteriores se habían condenado, junto con el mundo entero, al permitir que la realidad fuera juzgada por uno u otro ideal. Nietzsche propuso terminar con ese conflicto descartando todos los ideales y deseando la realidad tal como la encontramos.

La realidad tal como la encontramos incluye las matanzas dionisiacas y los autos de fe —dos ejemplos que Nietzsche empleó para mostrar que estaba consciente de lo que la realidad incluye. Desear el mundo sin querer que sea diferente debe incluir el deseo de vivir con todos sus males. Al igual que el ocasional menosprecio de Hegel del sufrimiento individual, las displicencias de Nietzsche podían incomodar a la gente en tiempos pasados. La exhortación a querer el mundo eternamente puede ser útil para sobreponerse a males como la soledad de Zaratustra. ¿Podría servir para hacer frente a un auto de fe? Si bien la propuesta podría ser cuestionable ante la Inquisición, después de Auschwitz ni siquiera puede plantearse. Así, Giorgio Agamben escribió:

> Imaginemos que repetimos el experimento que Nietzsche, bajo el título de "El peso más grande", propone en *La gaya ciencia*. Un día o una noche, un demonio se desliza al lado de un superviviente y le pregunta: "¿Quieres que Auschwitz retorne una y otra vez, innumerables veces; quieres que cada instante, cada preciso detalle del campo se repita durante toda la eternidad, volviendo eternamente en la misma precisa secuencia en que ocurrieron? ¿Quieres que eso suceda una y otra vez por toda la eternidad?" Esta simple manera de volver a formular el experimento basta para refutarlo más allá de toda duda, excluyendo la posibilidad incluso de que sea propuesto (Agamben, 99).

El experimento de pensamiento de Agamben es decisivo. Una vez que uno lo ha formulado, es imposible imaginar a alguien suficientemente extravagante para llevarlo al cabo. La propuesta nietzscheana de que un superviviente podría ser capaz de desear la realidad del campo de la muerte parece aún peor que la propuesta hegeliana de que debería reconciliarse con él en espera de un bien futuro. ¿Sería esta sugerencia igualmente repulsiva si se hiciera a un superviviente de una matanza a la antigua? Tal vez lo sería, pero ésta no es una cuestión que Nietzsche haya planteado. Una vez que la cuestión ha sido planteada directamente no es posible pasar por alto sus defectos. Querer el mundo eternamente, y rechazar los ideales que proponen hacerlo diferente, no es una demanda que uno pueda hacer a nadie.

Nietzsche aceptaría esta conclusión. Pues querer el mundo es una tarea que él consideraba tan pesada que puede ser asumida sólo si uno se la impone. Uno no puede pedirle a nadie que quiera la realidad, ni siquiera la mera recurrencia, del mal que se le ha hecho. Pero ¿podría uno, después de Auschwitz, hacerse tales demandas?

De acuerdo con Jean Améry, eso depende de lo que se le haya hecho a uno. Si uno ha sido una víctima de las torturas de la Gestapo, por ejemplo, Améry piensa que no se puede aceptar el reto de Nietzsche. Su ensayo "Resentimientos" fue escrito para contradecir los supuestos de Nietzsche. Améry, quien sobrevivió Auschwitz, sostiene que nadie que lo haya hecho podría desear su recurrencia. Aún más, Améry vive acosado por el deseo de deshacer el tiempo pasado. El involucramiento del superviviente con el mal del que ha sido testigo es obsesivo y estéril. Nietzsche tenía razón al considerar este deseo como anormal, generador del rencor y el resentimiento que él describe tan bien. Quienes no pueden arrostrar el presente sin el deseo de deshacer los males pasados están aprisionados y no tienen esperanza. Pero algunos males producen estados que no pueden ser superados. Améry se ve como cautivo de eventos que no puede deshacer ni tampoco aceptar. Todo diagnóstico que intentara liberarlo sencillamente destacaría que su deseo de desbaratar el pasado entra en conflicto con la realidad. Mas para Améry este conflicto no es ninguna novedad. Es más, Améry argumenta que todo el valor de la moral descansa en este conflicto.

> Lo que sucedió, sucedió. La frase es justamente tan cierta como es contraria a la moral y al espíritu. La resistencia moral implica la protesta, la revuelta contra la realidad, que es razonable sólo en tanto que sea moral. El ser moral exige poner el tiempo a un lado (Améry 1, 116).

La oposición de Améry a Nietzsche es deliberada y consciente. Améry conoce todas las razones que Nietzsche tiene para atacar la noción misma de la trascendencia. Auschwitz presenta una realidad, sin embargo, que exige que la trascendencia sea resucitada. La relación de Améry con Nietzsche es particularmente problemática por su conformidad con la descripción que hace Nietzsche del resentimiento. El deseo de deshacer un mal que fue cometido contra uno en el pasado es el modelo exacto de una obsesión sin sentido. Si uno no puede abandonarlo, uno quedará atrapado en la derrota estéril de la ira sin venganza, del dolor sin alivio. Justamente este cuadro atrapa al superviviente —dice Améry después de examinarse—. Améry no pone en duda la razón de Nietzsche al decir que se trata de un cuadro desagradable, aunque niega que sea verdad que la incapacidad de desearlo todo sea un signo de debilidad. La exigencia de querer el mundo como un todo no puede incluir todos los mundos. La demanda de Nietzsche se apoyaba en modelos de sufrimiento que el siglo xx hizo caducos.

Las descripciones de Auschwitz dejan poco espacio para las declaraciones de Nietzsche sobre el valor del sufrimiento. Pues casi todos los observadores comparten la opinión de que este dolor no creó nada de valor, ni para ninguna persona que lo haya testimoniado, ni para la humanidad en su conjunto.[14] Ésta no es una declaración moral, sino empírica: Auschwitz no produjo otra cosa que posibilidades que jamás deberían haber sido abiertas, heridas que nunca podrán sanar. De nuevo es Améry quien emitió la más devastadora declaración en este sentido:

[14] Una excepción sorprendente puede verse en las páginas finales de *El universo concentracionario*, de David Rousset (Edition du Pavois, 1946). Está fechado en agosto de 1945, cuatro meses después de que su autor, un profesor de filosofía francés, fue liberado de Buchenwald. Rousset afirma que "el balance no es de ninguna manera negativo", aunque considera que todavía es demasiado pronto para conocer los beneficios que puede tener la experiencia de un campo de concentración. Entre otros, una conciencia dinámica, directa, brutal, del vigor y la belleza que representa estar vivo; de ser capaz de vivir incluso en medio de las más terribles catástrofes; un sensual sentimiento de alegría a la vista de procedimientos científicos de destrucción; un "más intenso y pleno estado creativo del ser". La voz de Rousset es tan inusual que sus tonos nietzscheanos tienen menos fuerza de la que les daría si tuvieran repercusiones en otras partes.

> No nos hicimos más sabios en Auschwitz [...] ni "más profundos" en los campos, mientras la profundidad letal no sea una dimensión espiritual definible. Que no nos hicimos mejores, más humanos, más humanitarios ni moralmente maduros no hace falta, me parece, que lo argumente [...] Las palabras mueren en cualquier lugar donde la realidad se imponga de manera total. Hace tiempo que murieron para nosotros. Y ni siquiera quedamos con el sentimiento de que tuviéramos que lamentar su pérdida (Améry 1, 45).

Améry declaró que la exigencia de desear la realidad sin ideales depende por completo del carácter de nuestra realidad. Para algunas formas del mal, tal exigencia no puede ser cumplida. En el capítulo III argüí que las observaciones de Nietzsche sobre la capacidad de sufrir como un criterio de nobleza se acercaban peligrosamente a las posturas cristianas y estoicas a las que quería oponerse. Pero aunque pudiéramos distinguir entre la opinión de que el sufrimiento santifica a las almas y la opinión de que las fortifica, Auschwitz plantea problemas terribles. En la posguerra, fue tan firme el consenso para negar que esta clase de sufrimiento ennobleciera a sus víctimas, que tales víctimas con frecuencia fueron estigmatizadas.[15] Brutal como es, tanto supervivientes como observadores repitieron con frecuencia la declaración: los mejores fueron quienes no sobrevivieron. No era fácil aplicar a los sobrevivientes el dicho de que todo lo que no nos mata nos fortalece: si la experiencia llevó a algunos de ellos a desarrollar fortalezas útiles en medios brutales, todos los demás aspectos del carácter con frecuencia se vieron atrofiados. Incluso quienes describen cómo pudo mantenerse la decencia en los campos de exterminio están de acuerdo en que eso fue excepcional.

Pues los campos tuvieron muy buen éxito para desempeñar la tarea a la que estaban dedicados: no solamente la fabricación de cadáveres, sino la previa destrucción de las almas. Muchos han descrito a los *Musselmänner* —prisioneros cuyas voluntades fueron tan totalmente aniquiladas que aun antes de que murieran ya no estaban entre los vivos— como el producto esencial de Auschwitz. Aun quie-

[15] Véase, por ejemplo, Segev.

nes escaparon de este destino no registran nada excepto pérdidas. Concluyen que si alguna profundidad, o sabiduría, o humanitarismo quedaron intactos después de Auschwitz, esto fue así no por haber estado allí, sino a pesar de ello.[16] Pues todo estaba dirigido a erradicarlos. Desde el largo trayecto en condiciones difícilmente apropiadas para transportar animales, hasta la sustitución de los nombres de los prisioneros con números, la manera de deshacerse de los cadáveres sin nada de la dignidad que se les suele conceder, las víctimas estaban sometidas a un proceso diseñado para destruir en ellas el concepto mismo de humanidad. No se trata de una agresión que pueda ser afrontada directamente, con momentos de heroísmo que puedan triunfar sobre la propia muerte. Es, más bien, un proceso profundo, sordo y demoledor, gradual, que implica a la víctima en su propia destrucción. Los espíritus pueden ser fortalecidos en la confrontación con un mal que los reconozca. Un mal que busca negar a sus víctimas todas las condiciones propias de tener un espíritu es imposible que pueda favorecerlas. Podemos estar agradecidos con esos pocos que encontraron fuerzas para resistir ese ataque masivo contra la humanidad. No podemos esperar que nos revelen nada más que el misterio de la libertad humana.

Intenciones: sentido y maldad

Podrían haber detestado su compañía, pero yo he puesto a Hegel y a Nietzsche uno al lado del otro porque ambos buscaron una unidad entre la naturaleza y la moral que se contrapone con la conciencia moderna. (La descripción de Nietzsche de su obra como extemporánea anticipó correctamente que su importancia crecería, pero también reveló su añoranza por ciertos impulsos antiguos. Se hallaba fuera de lugar en el siglo que lo cobijó.) Tanto Hegel como Nietzsche representan formas de monismo que buscan salvar la brecha entre la naturaleza y la moral aboliendo uno de los términos. Mientras la

[16] Mis comentarios se apoyan principalmente en los de Agamben, Améry, Hilsenrath, Klüger y Levi.

oposición entre la naturaleza y la moral es origen de asuntos metafísicos complejos, ocurre en contextos que son totalmente ordinarios. Siempre que una voz protesta, *Eso no debió haber sucedido*, y otra insiste, *Pero sucedió*, surge una oposición que puede llegar a ser intolerable. Cualquier número de caminos que pretendan superarla pueden presentarse como diversas formas de monismo.

Pero el pensamiento moderno es más típicamente dualista. No nos sirve de mucho que haya diferentes clases de sustancia, pero el dualismo cartesiano es menos apremiante que el kantiano. Lo que está en juego no es de qué están hechas la naturaleza y la razón, sino si tiene algún sentido esperar que tengan propiedades similares. Si el terremoto de Lisboa es el punto de nacimiento de la modernidad es porque demandó que se reconociera que la naturaleza y la moral están separadas. Lisboa no debía haber sucedido, pero sucedió. Aceptarlo llegó a parecer un mínimo signo de madurez, y el extenso lamento de Voltaire sobre el sismo quedó simplemente como una versión elegante de la maldición que lanza un niño contra la silla con la que tropieza. Ni los terremotos ni las sillas son vistos propiamente como objetos de indignación porque ni unos ni otras poseen ninguna propiedad moral. La naturaleza no tiene significado: sus eventos no son signos. Ya no esperamos que los objetos naturales sean objeto de juicios morales, y ni siquiera que los reflejen o estén en armonía con ellos. Para quienes se niegan a rechazar los juicios morales, la demanda de que dejen de buscar la unidad de la naturaleza y la moral significa aceptar un conflicto en el corazón del ser que nada podrá resolver jamás.

Éste fue el camino tomado con mayor frecuencia cuando después de Lisboa surgió la necesidad de abandonar la teodicea. Con toda su dificultad, es un camino que llegó a parecer tan obvio que forzó un cambio en el vocabulario. Antes de Lisboa, los males se dividían en asuntos de naturaleza, metafísica o moral. Después de Lisboa, la palabra *mal* quedó restringida a lo que en un tiempo se llamó mal moral. El mal moderno es producto de la voluntad. Restringir las acciones malignas a las que se ven acompañadas por malas intenciones libera al mundo de una cantidad de males en formas que tienen sentido. Menos claros eran los conceptos mismos de *voluntad* y

de *intención*. Las rocas que se desprenden y los *tsunami* no los tienen. ¿Qué es lo que sí los tiene? Eso permaneció un tanto nebuloso.

La ética de Kant arranca con la declaración de que solamente la buena voluntad es buena por ella misma. Lo ilustró con su ejemplo del tendero: un tendero que se abstiene de hacer trampa porque una buena reputación es conveniente para el negocio es diferente de un tendero que sabe que puede hacer trampa sin problemas y no lo hace. Aunque jamás podamos *ver* la diferencia entre ellos, sabemos que uno es solamente prudente, y el otro es bueno. Supongamos que aceptamos esta relación de las diferencias entre una buena voluntad y otra indiferente. La buena voluntad quiere el bien por el bien mismo; Kant llamó a esto actuar por respeto hacia la ley moral. La voluntad indiferente busca el bien cuando éste conviene a sus otros intereses. Pero ¿qué debemos entender por una mala voluntad?

Si desear el mal se vuelve demasiado deliberado, corremos el riesgo de regresar al pecado original, que Rousseau buscaba evitar. En la versión de Rousseau de la Caída, la humanidad se vuelve perversa *sin* desear el mal. Nuestro descenso de la inocencia a la barbarie civilizada no fue causado por el desafío deliberado que llevó a la ruina a Adán y Eva. En el relato de Rousseau los nobles salvajes cometieron una serie de errores naturales, comprensibles y contingentes. De esta manera Rousseau pudo afirmar la bondad fundamental de Dios y de Sus creaturas sin negar la realidad de los males en la Creación.

El relato tiene defectos, pero tiene el gran mérito de reconocer las apariencias y afirmar que hay un orden que subyace en ellas. Es particularmente brillante al referirse a males como la desigualdad, e incluso la esclavitud, y al ofrecer la esperanza de que puedan ser superados. Pues Rousseau muestra que tales males no son parte del orden de la naturaleza, sino consecuencias de acciones humanas que no surgieron de voluntades incorregiblemente perversas. Ahora, incluso el siglo XVIII tuvo que plantear la cuestión: ¿hay un mal radical que el relato de Rousseau no logró reseñar? El origen del mal en una serie de errores cometidos con buena intención deja a un lado lo que el *mal* es. Asimismo, amenaza con socavar la misma responsabilidad que puso en el terreno. Si nuestros errores surgen de un egoísmo bestial, es la naturaleza lo que nos ha hecho bestias egoístas. ¿Cómo puede haber crímenes contra la naturaleza, si el mal es parte de la propia naturaleza? No hace falta ser un moralista para encontrar inaceptable este resultado. Sade estaba indignado por él, y pasó la mayor parte de su tiempo en prisión tratando de imaginar un crimen tan antinatural que la propia naturaleza protestara en su contra.

El dilema es grave. Ver las acciones del mal como actos deliberados de la voluntad implicaba el riesgo de volver al pecado original. Ver las acciones del mal como simples errores era oscurecer las diferencias entre lo que es meramente abusivo y lo que es mucho peor. El libro de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón* trata de resolver este problema afirmando la existencia de un mal radical que es un asunto no de descuido ni de una inclinación bruta natural. Más bien, sostiene que el mal radical implica el deseo intencionado de romper la ley moral. Su texto ha sido tan completa y críticamente examinado en otras partes que no lo comentaré aquí, excepto para expresar mi acuerdo con la opinión de que la disertación de Kant sobre el asunto es decepcionante en extremo. Kant afirma que las razones por las cuales alguien elige violar o respetar la ley moral permanecerán siempre inescrutables. Éste debe ser el caso para preservar la libertad absoluta que, para Kant, es el terreno de la responsabilidad moral. Decir que el heroísmo es a final de cuentas tan inescrutable como la vileza porque ambos dependen del misterio de la libertad, es ser honesto respecto a los propios límites. No habríamos esperado menos de Immanuel Kant, pero habríamos esperado más.

Así pues, los intentos tradicionales de fijar una diferencia entre la naturaleza y la moral dejan abiertas muchas cuestiones cruciales. Pero la diferencia funciona y promueve necesidades que surgen en un mundo desencantado. Como Freud lo mostró, uno de los objetivos de desencantar el mundo era resolver el problema del mal natural. Si no hay una voluntad detrás de cosas como los terremotos y los rayos, si lo dejan a uno muerto es simplemente por mala suerte. Aun pensadores que, a diferencia de Freud, todavía reconocen la presencia de Dios en la naturaleza, ya no lo señalan responsable por Sus ausencias. Una vez reducido el mal natural a accidentes lamentables, y transformado el mal metafísico en el reconocimiento de los límites

que uno espera que cualquier adulto reconozca, el problema del mal estaba tan lejos en su camino a la disolución como siempre lo están los problemas filosóficos. Aunque la solución dejaba algunos asuntos sin resolver, funcionaba bastante bien, por las mismas razones por las que las respuestas de Pombal funcionaron para la gente de Portugal. Siempre hay bastante que hacer en la tarea de eliminar los males a nuestro alcance, sin preocuparnos por los que no lo están. Decidirse a asumir la responsabilidad por un pedazo del mundo en ausencia de fundamentos metafísicos convincentes es parte de lo que significa madurar en él.

En este contexto, Auschwitz planteó problemas filosóficos porque dejó muy incierto lo que es asumir la responsabilidad. Es fácil advertir que en eventos tales como los terremotos no hay ninguna mala voluntad, pero ¿qué significa para el mal estar presente en la humanidad? Auschwitz representó el mal moral como otros crímenes de guerra no lo hicieron porque parecía ser deliberado en una forma en que esos otros crímenes no lo eran. Enviar a unos niños a pelear por la Gran Bretaña en los lodazales de Flandes sin darse cuenta del poder de las armas puestas en sus manos puede ser calificado como una negligencia criminal grave. Recoger niños en todos los confines de Europa para enviarlos a las cámaras de gas en Polonia no lo es. El número de judíos acarreados en carros de ganado era minuciosamente calculado; la ss quería pagar a los ferrocarriles del Reich no más que las tarifas por grupo más bajas para transportar a la gente que iba a ser asesinada. Es difícil imaginar un acto que sea más intencional, desde un punto de vista estructural.

Para los individuos, las cosas eran infinitamente más lóbregas. La jurisprudencia considera como los peores crímenes los que se cometen con alevosía y premeditación. Estos dos componentes de la intención en muchas ocasiones no se hallaban presentes en un buen número de los agentes que llevaban al cabo las tareas cotidianas de exterminio. Entre los asesinos había sádicos y antisemitas particularmente fanáticos, pero la ss procuraba no emplear a quienes gozaban obviamente los asesinatos, y en su mayor parte éstos se cometían de manera rutinaria. El odio acérrimo estaba mucho menos en evidencia de lo que podría haberse esperado en los peldaños más bajos de

quienes tenían a su cargo la matanza. La oportunidad de escapar de ser enviado a pelear al frente llevó a los campos de concentración a muchos más guardias que la oportunidad de atormentar a los judíos. En los niveles más altos con frecuencia también faltaban no solamente la maldad sino una visión clara de las consecuencias de lo que se estaba haciendo. Eichmann es solamente el más conocido de los oficiales nazis cuyos propósitos iniciales poco tenían que ver con asesinatos masivos, y mucho con mezquinos deseos de hacer una carrera. En todos los niveles, los nazis produjeron más mal, con menos maldad, de cuanto hasta entonces había conocido la civilización.

La evidente falta de maldad y de premeditación ha sido tan inquietante que muchos observadores prefieren alegar que estaban presentes de manera subterránea. Escritores como Goldhagen arguyen que tras una máscara de relativa tolerancia, la cultura alemana abrigaba formas de antisemitismo particularmente virulentas. El atractivo de tales puntos de vista se deriva menos de la precisión histórica que de cierta ingenuidad filosófica. Una anticuada imagen del mal como algo por fuerza vinculado con la mala intención es más tranquilizadora que otras opciones. En forma similar, la insistencia de los alemanes comunes y corrientes en que nunca supieron la clase de crímenes que en sus nombres se estaban cometiendo en el este se descarta como simplemente deshonesta. Los burócratas que declaran haberse incorporado al partido nazi sin estar al tanto de sus propósitos finales simplemente se descartan como despreciables. Es más fácil apelar a un odio y a un conocimiento inconsciente que admitir una postura más inquietante: en realidad ellos *no querían* hacerlo —y en realidad no importa—. Auschwitz refuta dos siglos de conjeturas modernas sobre la intención.

Tales conjeturas identifican tan estrechamente el mal y la mala intención que negar la segunda normalmente se considera como una manera de negar el primero. Donde no hay mala intención, decimos que los agentes son legalmente responsables por los daños que infligan, pero vemos sus actos como casos de negligencia criminal. De manera alternativa, de cualquiera que niegue que la intención criminal está presente en una acción determinada se piensa que está exonerando al criminal. De ahí el escándalo que aún rodea el libro de

Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, la contribución filosófica al problema del mal más importante del siglo xx. La convicción de que la culpa requiere maldad y premeditación llevó a la mayoría de los lectores a concluir que Arendt negaba la culpa, ya que negaba que hubiera maldad y premeditación —aunque muchas veces ella repitió que Eichmann era culpable, y estaba convencida de que debía ser colgado—. Su argumento principal es que las inocuas intenciones de Eichmann *no* mitigaban su responsabilidad. Tanto la fiscalía como la defensa actuaron bajo la presunción de que sí la aminoraban. Así, la fiscalía intentó mostrar que Eichmann era más brutal y estaba mejor informado de lo que él pretendía. Sin duda, la defensa trató de mostrar que la posición de Eichmann en la jerarquía de la Solución Final, relativamente alta, era consecuencia de sus buenas intenciones. Eichmann actuaba movido simplemente por el deseo de complacer a sus superiores haciendo bien su trabajo. Así, se alegó, nunca había odiado a los judíos, nunca dispuso su asesinato, y la única vez en que vio a otros hacerlo al parecer se sintió indispuesto. El juicio de Eichmann se centró en la cuestión de si tales declaraciones eran ciertas. En consecuencia, alega Arendt, dejó a un lado las cuestiones más importantes.

> A la cabeza entre los temas mayores que estaban en juego en el juicio de Eichmann se hallaba la presuposición, habitual en todos los sistemas legales modernos, de que la intención de hacer daño es necesaria para que se cometa un crimen. Tal vez de nada se haya enorgullecido más la jurisprudencia civilizada que de esta manera de tomar en cuenta los factores subjetivos. Donde falta esta intención, donde, por los motives que sea, aun razones de demencia moral, la capacidad para distinguir el bien y el mal está anulada, sentimos que no se ha cometido ningún crimen. Rechazamos, y consideramos bárbara, la proposición "de que un gran crimen ofende a la naturaleza, de manera que la tierra misma clama por venganza; de que el mal viola una armonía natural que sólo el merecido castigo puede restaurar; de que una colectividad culpable tiene hacia el orden moral la obligación de castigar al criminal" (Yosal Rogat). Y sin embargo, creo que es innegable que fueron precisamente estos postulados

> largamente olvidados los que, para empezar, llevaron a Eichmann ante la justicia, y los que constituyeron la justificación suprema para condenarlo a muerte (Arendt 2, 277).

Las concepciones legales primitivas vinculaban de diversas maneras el crimen con la intención. Los mejores esfuerzos de Edipo para eludir su destino pueden haber mitigado su culpa, pero no la borraron, pues su crimen dañaba el orden del que dependía la vida griega. Ahora, los espectadores griegos también habrán juzgado a Edipo, quien hizo todo lo posible para evitar sus crímenes, a diferencia de Eichmann, quien no lo hizo. Eichmann provocó la tragedia; no tenía la talla para ser uno de sus personajes. Así pues, Edipo está muy lejos de ser comparable a Eichmann, pero su ejemplo nos recuerda que las consecuencias morales de intentar una acción no son más obvias que el concepto de intención mismo. Ambos pueden cambiar de manera significante, y con ellos, las formas en que recortamos el mundo.

El relato de Arendt es crucial para revelar lo que convierte a Auschwitz en un emblema del mal contemporáneo. Muestra que hoy en día incluso crímenes tan inmensos que la tierra misma clama por su castigo son cometidos por gente con motivos que no son sino banales. La villanía desbordante es fácil de reconocer, y no es demasiado difícil evitarla. Los límites entre la decencia y la perversión, en uno mismo o en otros, pueden establecerse con relativa claridad. Los criminales como Eichmann no tienen ninguno de los rasgos subjetivos con que acostumbramos identificar a los malhechores; sin embargo, sus crímenes fueron tan objetivamente masivos que hicieron irrelevantes los factores subjetivos. Sus intentos de probar que era perfectamente normal fueron tan arduos como lo fueron los del fiscal para probar que no lo era. Ambos intentos fueron un desperdicio, si lo que está en juego es lo que resulta atroz: los crímenes más inimaginables pueden ser cometidos por la gente más ordinaria.[17] Es este

[17] "Media docena de psiquiatras han confirmado que es 'normal'. 'Más normal, como quiera que sea, de lo que yo lo soy después de haberlo examinado', se dice que exclamó uno de ellos, mientras otro encontró que su perfil psicológico, su actitud hacia su esposa y sus hijos, su madre y su padre, hermanos, hermanas y amigos era no sólo normal, sino de lo más ejemplar. Y, finalmente, el ministro que

factor lo que Auschwitz comparte con otros casos contemporáneos de asesinatos masivos —con todas las diferencias que pueda haber entre ellos—. En el mal contemporáneo, las intenciones de las personas rara vez corresponden a la magnitud del mal que son capaces de causar.

De nuevo es importante distinguir entre una discusión política y una metafísica. Ninguna debe ser privilegiada sobre la otra; más bien, cada una adquiere diferente importancia en diferentes contextos. Mucho del enojo que a menudo acompaña los comentarios comparados de los males en el siglo xx surge del fracaso para distinguir entre las comparaciones políticas y las metafísicas. La exposición que hace Arendt del papel de los Consejos Judíos para llevar al cabo la Solución Final es un caso importante en este sentido. Estos consejos, organizados por los nazis, empleaban a miembros prominentes de las instituciones de gobierno judías para administrar los detalles de la deportación. *Eichmann en Jerusalén* indignó a muchos porque declara que los Consejos Judíos contribuyeron a garantizar la eficacia de la organización para los asesinatos masivos. Como Arendt niega que las intenciones de Eichmann fueran perversas, y además somete a juicio la conducta de los Consejos Judíos, fue repetidamente acusada de exculpar a los asesinos y culpar a las víctimas. A fin de cuentas, se creyó que Arendt hacía la inaceptable y vaga declaración de que en la guerra todo el mundo es culpable, de una cosa o de otra.[18]

La misma Arendt no logró distinguir entre los comentarios políticos y los metafísicos. Cuando fue presionada, se refugió diciendo que lo que a ella le interesaba era el periodismo. Esto restó profundidad y fuerza a su obra, e hizo posible que las críticas continuaran e interpretaran mal lo que ella decía. Las indagaciones históricas ulteriores, en gran medida acicateadas por *Eichmann en Jerusalén*, mostraron que la dicotomía que la obra plantea entre la resistencia armada y la cooperación al través de los Consejos Judíos era demasiado simplista. La simpatía creciente ante los dilemas morales que arrostraron los miembros de los Consejos Judíos, sin embargo, no puede oscurecer el hecho de que sus estrategias rara vez funcionaron. Aunque sus propósitos eran salvar vidas y reducir el sufrimiento, con los muy limitados medios de que disponían, sus acciones ayudaron a los nazis a asesinar judíos con una eficacia y una acuciosidad que de otra manera la Solución Final no habría tenido. La capacidad de los nazis para involucrar a las víctimas, o a quienes en otras partes habrían sido meros espectadores es el rasgo de aquel régimen más semejante a las formas del mal tradicionales. Esto nos hace ver que su producto más terrible no fue el *Musselmann*, sino el *Sonderkommando*. Condenar a la víctima a participar en la maquinaria de los asesinatos era una manera de obliterar la moral misma. Pero aquí también, las intenciones de los nazis rara vez eran activamente diabólicas; más bien se trataba de un lerdo deseo de dejar que fueran otros quienes hicieran el trabajo más sucio.

Los nazis forzaron a todos, desde los espectadores hasta las víctimas, a participar en la vasta red de destrucción. Que lo hayan conseguido con tan buen éxito revela la impotencia de la intención por ella misma. Cerrar los ojos ante el nazismo, y aun sacarle provecho, *no* es lo mismo que desear la secuencia de acontecimientos que terminaron en Auschwitz. Sin embargo, Auschwitz fue el producto de acciones discretas que decidieron agentes concretos. El debate sobre la responsabilidad moral durante el Tercer Reich a menudo se ve apartado de su propósito por discusiones sobre la autenticidad. Si todos los alemanes que manifestaron haberse opuesto al régimen en lo privado estuvieran diciendo la verdad, difícilmente éste habría podido sostenerse en el poder durante doce días. Pero supongamos que muchas de las declaraciones de los espectadores respecto a haber sido "opositores en su fuero interno" del régimen nazi fueran perfectamente genuinas. La mayoría de la gente no quería

lo había estado visitando en la prisión después de que la Suprema Corte había terminado de escuchar su apelación, tranquilizó a todo el mundo al declarar que Eichmann era 'un hombre con ideas muy positivas'" (Arendt 2, 25-26).

[18] Hasta ahora, ningún comentarista ha propuesto una explicación satisfactoria de por qué Arendt incluyó sus comentarios sobre los Consejos Judíos en su análisis del juicio de Eichmann. Benhabib dice que no tiene respuesta para el caso (Benhabib, 180). Bernstein apunta que Arendt quería mostrar el colapso moral generalizado en la sociedad europea (Bernstein 1, 163). Seguramente esto es cierto, pero el argumento más profundo de Arendt es que este colapso no estaba en función de que la clase de intención fuese errónea.

nada peor ni mejor que la dejaran en paz para seguir buscando sus metas, particulares e inofensivas. Muchas evidencias sugieren que el propio Eichmann era perfectamente sincero. Bien puede haber sido que estuviera más deseoso que muchos de nosotros de ignorar los intereses de los demás en el camino de avanzar hacia los suyos, pero no encontraba un placer especial en causar sufrimiento, y parece ser que le molestaba mucho contemplarlo. ¿Qué mejor prueba puede haber de que los estados subjetivos no son decisivos aquí? Lo que cuenta no es con qué esté revestido el camino, sino si nos lleva al infierno.

Precisamente la creencia de que las acciones malvadas necesitan tener intenciones malignas permitió a los regímenes totalitarios convencer a la gente de que hiciera caso omiso de objeciones morales que, de otra manera, habrían funcionado. Se emprendieron esfuerzos masivos de propaganda para convencer a la gente de que las acciones criminales en las que participaba estaban orientadas por motivos aceptables, y aun nobles. La arenga de Himmler a las tropas de las ss en Posen es sólo la más célebre y extrema pieza de propaganda dirigida a invertir los valores morales. Himmler proclamó que era precisamente la dificultad de vencer su reluctancia normal a disparar contra mujeres y niños lo que revelaba la naturaleza sublime y significativa de la empresa histórica en que las tropas estaban empeñadas. Otros ejemplos menos increíbles funcionaron de maneras similares. Por supuesto siempre es posible traicionar a alguien en vista de un mezquino beneficio personal. Pero si uno cree que su traición está exigida por la lealtad a valores más altos, será mucho más fácil vivir con ella. El *sentimiento* de culpa es tan poco fiable que con frecuencia puede servir como un indicador de inocencia. Los mejores de los espectadores son aquéllos cuyas conciencias están más atormentadas. Los espíritus indiferentes rara vez se ven turbados por la idea de que han hecho demasiado poco para evitar el crimen.

Como la mayoría de los oficiales nazis, Eichmann se sentía poco culpable. Este sentimiento (o su falta) era subjetivo. Indagando en su conciencia no descubría nada peor que el deseo ordinario de seguir adelante y aun el deseo admirable de cumplir con obligaciones que a

veces contrariaban sus sentimientos personales. Supongamos que fue sincero: lo que había en su espíritu era tan exiguo como él lo dijo. Ésta no es una razón para negar su responsabilidad, sino para buscarla en algún otro lado.

Indagar en nuestro espíritu no es como deshacer una maleta. Hace tiempo que la filosofía abandonó la imagen de las intenciones como objetos mentales que son versiones fantasmales de los objetos físicos. Pero una vez que las intenciones ya no son vistas como objetos interiores, ¿cómo podremos entenderlas? Frustrados por la vaguedad del concepto de la intención, algunos filósofos sugirieron que las intenciones fueran analizadas como disposiciones o potencias. La intención de hacer algo procede nada menos que de nuestra capacidad, bajo circunstancias apropiadas, de hacer algo. Pero en los crímenes que estamos considerando, la distinción entre la potencia y el mal real es exactamente la diferencia que la moral demanda que preservemos. Eichmann argüía que, bajo otras circunstancias, no se habría comportado peor que otros. La mala suerte lo llevó a un escritorio donde firmar un documento podía significar un asesinato. Potencialmente, podía haber llevado una vida tan inofensiva como su mundo interior, tal como otros situados más afortunadamente podían haber advertido el mal del que Eichmann fue responsable. Esto es lo que significa verse envuelto en una complicidad ordinaria; así como negarse a aceptar esta clase de mala suerte es lo que significa verse envuelto en un acto de heroísmo ordinario. Pero es vital establecer lo que significan ahora la complicidad y el heroísmo, pues los intentos nazis de anular las distinciones morales entre los criminales potenciales y reales, hace terriblemente crucial el preservarlas. De todos los que podrían haberse convertido en criminales sólo algunos realmente participaron en la Solución Final. De todos los que podrían haberse convertido en héroes, fueron aún menos los que realmente se enfrentaron al poder. La culpa y la inocencia dependen de estas muy simples verdades. Cuando la idea de la intención está ligada a la idea de la potencia, la distinción entre los males real y potencial se vuelve aún más oscura. Así, según Arendt, la corte debía haberse dirigido a Eichmann de esta manera:

> Nos interesa solamente lo que usted hizo, no la posible naturaleza no criminal de su vida interior y de sus motivos, ni los potenciales criminales de quienes lo rodean (Arendt 2, 278).

No es accidental que el análisis del concepto de la intención haya ocupado tanto a la filosofía y a la jurisprudencia de los años finales del siglo xx. Varios autores han ofrecido estudios sobre la intención que buscan evitar tanto la imagen cartesiana de las intenciones cual objetos fantasmales, como los problemas que surgen cuando consideramos las intenciones como potencias. Algunos trabajos son mejores que otros, pero ninguno ha logrado un consenso sobre cómo debemos entender la responsabilidad histórica. Basta reflexionar un momento para advertir cuánto está en juego aquí. Los debates entre las escuelas de historiografía del Holocausto funcionalistas e intencionalistas dejan ver una falta de claridad respecto al concepto mismo de intención. Pues se preguntan si lo que se está ventilando es la culpa (*Schuld*) o la negligencia (*Fahrlässigkeit*) —cuando en la mayoría de la gente estaban presentes ambas—. Las discusiones recurrentes sobre si los campos de esclavos nazis eran peores que los soviéticos, o si el bombardeo de Hiroshima fue comparable a las matanzas de civiles del Eje, son cuestiones acerca de cómo mensurar el papel mismo de la intención. Mucho del furor que rodea a tales debates es consecuencia del deseo de mantener una conexión entre el mal y la intención, que no puede defenderse desde el punto de vista teórico. Quienes se resisten a aceptar el bombardeo de Hiroshima como un mal subrayan el hecho de que casi todos los que fueron de algún modo responsables actuaron a partir de intenciones aceptables e incluso buenas. Precisamente es esta identificación del mal con las malas intenciones lo que llevó a una lectura en general equivocada de Arendt. Como según ella las intenciones de Eichmann eran sólo trivialmente malas, se dijo que había alegado que sus acciones no eran peores. Lo que Arendt quería no era negar la responsabilidad de Eichmann, sino demandar que entendiéramos de nuevo la responsabilidad. El mero número de cuestiones que pueden ser planteadas aquí muestra lo vacilante que se ha vuelto nuestra comprensión. Los pensadores posteriores a Lisboa utilizaron la intención como el concepto

que decidía el bien y el mal, al convertir lo que alguna vez había sido un mal natural en un mero desastre, y el mal en lo que era culpa de alguien. Pero el concepto no puede ser útil si no hay un consenso sobre para qué sirve, a un lado de que se esté de acuerdo en que no se encuentra por mar ni tierra.

El caso de Eichmann es interesante porque representa el peor caso. Otros que ayudaron a llevar al cabo la Solución Final pueden haber tenido mejores intenciones —el deseo genuino, por ejemplo, de haber evitado más, o más atroces muertes—. Una vez que nos apartamos de los crímenes nazis para ocuparnos de otros, encontraremos asesinatos ejecutados por motivos que muchos de nosotros compartimos. Tal vez la consecuencia más estremecedora de ponderar estas consideraciones es que el yo mismo se aparta de la vista. Quien comete asesinatos masivos convierte a los individuos en cadáveres numerados, pero él mismo, como individuo, apenas si tendrá mayor presencia.

Las obras de Sade han ganado constantemente en popularidad a partir de la guerra. Una razón es, con seguridad, el profundo deseo por tener modelos de villanos que estén claramente dibujados, y de cuerpo entero. La pretensión de que es más fácil representar el mal que el bien se ha convertido en un lugar común, pero la literatura nos ofrece sorprendentemente pocos ejemplos de un mal radical y puro. Yago es notoriamente misterioso, demasiado pequeño y opaco si se compara con el grado de destrucción que es capaz de causar. Los criminales de Sade, en cambio, compiten para superarse unos a otros en transparentes despliegues de mala voluntad. El oponente de Sade fue siempre Dios, aunque el marqués estuviera escéptico respecto a Su existencia. Así que Sade buscó crear criminales suficientemente vigorosos como para dar en su blanco. Los villanos de Sade no son sutiles ni pantanosos. Están conscientes de sus motivos, que discuten con espacio interminable. Para ellos, el mal es un medio para el placer físico, el único impulso que puede moverlos. Son hombres y mujeres con apetitos voraces e inusuales. A uno puede gustarle el pastel de limón; a Julieta le gusta torturar niños. Saint-Fond, el mejor de los retratos que hace Sade de la maldad pura, añade a los tormentos refinamiento intelectual, de la misma manera que otros añaden especias.

En particular, le gusta implicar a las víctimas en sus crímenes. Obligar a un hombre a azotar a su enamorada mientras él es torturado hasta la muerte hace un poquito más amplio el placer de Saint-Fond, mediante la contemplación. No estamos seguros si es el calor o la frialdad lo que hace más perversa a una voluntad. En criaturas como Saint-Fond, Sade unió un apetito perverso y desbocado con la premeditación a sangre fría. Ya el uno, ya la otra sea más esencial para la maldad, Sade está cubierto.

Los retratos que hace Sade de la maldad pura son fascinantes porque son raros. La literatura pone a nuestro alcance menos modelos de los que habríamos imaginado, pues aun el diablo mismo suele ser decepcionante. Consideremos los mayores intentos de describirlo en la literatura moderna. Los demonios tanto de Goethe como de Dostoievski exudan aires de miseria. Cada uno de ellos es considerablemente menor que el héroe al que pretende seducir. Ambos se presentan no como amos, sino como sirvientes particularmente obsequiosos. Representan impulsos no malignos, sino simplemente maliciosos. Fausto es un pensador; Mefistófeles un pedante. Está tan sometido a las normas que para entrar al estudio de Fausto necesita hallar una laguna jurídica. Cojea, se queja, hace chistes vulgares. Cada palabra y cada gesto traslucen impotencia, no poder. Espíritu que siempre niega, Mefistófeles destruye lo que otros crean. Se dice a él mismo que no es uno de los grandes y proclama —tal vez con verdad— que no puede mover nada en absoluto. Fausto fija los términos; Mefistófeles proporciona los medios. Cuando se describe como *representando* al demonio, uno se pregunta si sería capaz de *serlo*. Fausto lo llama un pobre diablo. Es un giro irónico de una expresión común, pero subraya toda la diferencia entre ellos. La figura de tamaños y grandeza es Fausto mismo.

Goethe sugiere que en busca de sentido Fausto cae en tentaciones que a otros los dejan fríos; Dostoievski lo dice con claridad. El demonio que visita a Iván Karamázov "ama los sueños de sus apasionados y jóvenes amigos, tembloroso con un temblor de vida". Este demonio es un absoluto fracaso. Iván lo describe como un gorrón, un lacayo, un payaso. El demonio responde mofándose de Iván por su decepción. ¿No sabe que vivimos en un mundo desencantado? El demonio no es capaz ni siquiera de aparecer entre llamas. En lugar de eso llega con un abrigo raído y la ropa sucia. Sufre de resfriados y de aguda conmiseración; el demonio es un compendio de las flaquezas humanas. Está tan lejos de ser un ángel caído que, una vez examinados, aun sus intentos de parecer un caballero se desbaratan. No está claramente motivado por nada peor que un deseo indiscriminado de hacerse agradable. En el célebre capítulo "Rebeldía" Iván está preparado para rechazar a Dios por el bien de la Creación. Cuando finalmente se entrevista con el demonio, no tiene la posibilidad de hacer ninguna elección heroica. El demonio es la expresión de impulsos básicos, no de impulsos desafiantes.

Ambos demonios están notablemente preocupados por su propia existencia. El de Dostoievski relata su encuentro con unos periodistas que lo negaban de manera rotunda. "¿Por qué?, les dije. En nuestro tiempo es reaccionario creer en Dios. Pero yo soy el demonio. En mí pueden creer." La necesidad del diablo de demostrar su realidad es un comentario sobre nuestra falta de voluntad para ver la presencia del mal. Ambos demonios emplean la teodicea tradicional para defender su *derecho* a existir. Mefistófeles es la fuerza que siempre desea el mal y, sin embargo, siempre hace el bien. Lo que comienza como un mal termina por revelarse como su opuesto. ¿Cómo podemos quejarnos del mal en un mundo que funciona tan bien? Dostoievski citó el texto de Goethe e intentó mejorarlo. Su demonio preferiría hacer el bien, pero tiene otra tarea: mantener el mundo en movimiento. Sin el mal no sucedería nada en absoluto. El mundo se detendría con estrépito en un hastiado estallido de alabanzas. Porque, recita el diablo, el sufrimiento es la vida. Aquí la teodicea misma es obra del diablo. Las disculpas egoístas y mezquinas sustituyen a la sedición activa. La retórica romántica está fuera de lugar.

La banalidad del diablo tiene el propósito de hacernos sentir cómodos. Tanto Goethe como Dostoievski lo dijeron claramente. Sade atrapó la imaginación del siglo xx porque describió los demonios que preferiríamos. Se dice a menudo que suspiramos por los héroes perdidos, pero nuestra necesidad por la clase adecuada de villanos no es menos urgente. Ansiamos un cuadro de lo que ocurrió mal en el mundo. Afortunadamente o no, los villanos como los de Sade son relati-

vamente infrecuentes. Los daños mayores son causados por hombres que se parecen más al demonio de Dostoievski que a Saint-Fond. Es más frecuente que estemos amenazados por quienes tienen intenciones indiferentes o mal orientadas que por quienes las tienen malignas; aun las formas deliberadas de maldad son a menudo tan insignificantes que nos desconciertan. Sádicos obtusos administraban la vida cotidiana en los campos de concentración de cualquier parte, pero no fueron ellos quienes los construyeron. Hubo bastantes *malas* intenciones y falta de consideración en los arquitectos. No tuvieron idea del mal que causaron.

La banalidad del mal es una frase nueva, pero no un nuevo descubrimiento. En Auschwitz el demonio mostró el rostro que la literatura anterior había solamente sospechado. Lo que hizo allí no encaja en las categorías conceptuales de que disponemos. El Holocausto no ocurrió por accidente, ni por descuido. Pero el vasto y cuidadoso diseño que tienen algunos niveles en otros se desmorona al ser examinado. ¿Quién lo diseñó? Pocos nazis daban muestras de los rasgos que tradicionalmente hacen tentador al mal. Una vez sin uniforme eran más bien patéticos, lo que mitiga su de otra manera asquerosa tendencia a sentir lástima por ellos mismos. Auschwitz puso de manifiesto las brechas entre las piezas de nuestros conceptos de lo que es la intención. Ni la maldad ni la premeditación fueron suficientes para dar cuenta de todos los males que debían explicar. Atónitos ante la falta de suficientes signos de mala intención en los individuos, algunos han tratado de explicar este mal por una voluntad colectiva, o una intención estructural. Apelar a procesos estructurales que conducen al mal nos recuerda los papeles que desempeñamos como parte de sistemas donde la división del trabajo y la simple distancia oscurecen la responsabilidad personal. Auschwitz difícilmente fue el único ejemplo de mal producido por engranajes humanos —aunque fue el más evidente—. Pero los llamados a la conciencia no relatan lo sucedido, y sustituir la intención individual por una intención colectiva es un intento de preservar una estructura vieja sólo por tenerla. Reconocer esto significa reconocer que tenemos paradigmas claros de los males morales, pero nada que se parezca a un recuento adecuado de ellos. Sade y Auschwitz tienen poco en común. No parece

que sea posible hallar una fórmula general que permita unirlos, y cada intento de hacerlo puede oscurecer lo que en cada caso es moralmente importante.

La falta de una descripción general de la intención y el mal es profundamente perturbadora porque la esperanza de tenerla era una demanda elemental. El problema del mal comenzó con el intento de penetrar en las intenciones de Dios. Ahora parece que no podemos encontrar el sentido de nuestras propias intenciones. Si Auschwitz nos deja más desamparados que Lisboa es porque nuestros recursos conceptuales parecen agotados. Después de Lisboa era posible que uno reuniera algunos restos de la visión del mundo y tomara la decisión de vivir valientemente, asumiendo la responsabilidad por un mundo sin ilusiones. Después de Auschwitz, incluso nuestros intentos de hacer eso parecen en gran medida estar condenados al fracaso. El prolongado silencio filosófico sobre el tema no sorprenderá a nadie que reconozca las consecuencias del ataque contra la intención. Esta noción no puede soportar el peso que las formas contemporáneas del mal han lanzado sobre ella. Ni podemos simplemente seguir adelante sin ella, ni colapsar la distinción entre los males natural y moral.

Debemos admitir la dimensión de nuestras pérdidas. Si Lisboa marcó el momento en que hubo que reconocer que la teodicea tradicional carecía de esperanza, Auschwitz señaló el momento de reconocer que ninguno de los sustitutos de la teodicea funciona mejor. En cada caso hay una compleja interrelación entre la sacudida provocada por el enfrentamiento con el mal y los recursos intelectuales con que se cuenta para hacerle frente. Lisboa agotó los intentos clásicos de vincular los males natural y moral, y con ello, las esperanzas de encontrar una justificación sistemática del sufrimiento individual. Quedaron tres maneras, muy diferentes, de cerrar la brecha entre el mal que ocurre y la demanda de la razón, que pide que las cosas fueran de algún otro modo. En la sección anterior argüí que Auschwitz cerró tanto el camino seguido por Hegel como el que Nietzsche propuso. Por último, y esto es lo más turbador, como lo he presentado en esta sección, socavó también la respuesta moderna más frecuente al fin de la teodicea. Pues cuando la noción de que el mal debe tener

una mala intención es lanzada a la confusión, los intentos de asumir la responsabilidad por el sufrimiento parecerán precarios.

Terror: después del 11 de septiembre

Una tarde del otoño pasado un estudiante de París se sentó en mi cocina, en Berlín, y preguntó, sin que viniera al caso, dónde estaba yo cuando me enteré. El estudiante podía haber venido de Boston o Santiago o Zagreb. Doquiera que estuviéramos, quienquiera que fuésemos, es un momento que no olvidaremos, que necesitamos recordar una y otra vez —como nos hizo falta ver caer las torres del World Trade Center una y otra vez, por televisión, hasta que nos sentimos suficientemente trastornados como para estar seguros de que era verdad—. Esto es la globalización. ¿Es también Lisboa?

Los paralelismos son innegables. Lo repentino y lo vertiginoso del ataque algo tuvo de una catástrofe natural. No hubo avisos. No hubo mensajes. La falta de unos y otros provocó la clase de temor que nos permitió advertir, a la mayoría de nosotros, que no habíamos comprendido, hasta ese momento, el significado de la palabra *terror*. Como los terremotos, los terroristas golpean al azar: quién viva y quién no, depende de contingencias y no puede ser algo que se merezca o que pueda preverse. Pensadores como Voltaire montaban en cólera contra Dios por Su fracaso para cumplir con las normas morales elementales que los seres humanos se esfuerzan por seguir. Lo niños no deben ser repentina y brutalmente torturados; algo tan grande como la diferencia entre la vida y la muerte no debería depender de algo tan pequeño como la suerte. Los desastres naturales son ciegos ante las distinciones morales que incluso la justicia más elemental respeta. El terrorismo las desafía deliberadamente. Al subrayar la contingencia, el 11 de septiembre subrayó nuestra infinita fragilidad. Incluso en Nueva York, mucha gente no conocía a nadie que estuviera en el World Trade Center en el momento del ataque, pero todo el mundo parecía conocer a alguien que estaba durmiendo después de una noche de juerga o llevando a un niño al jardín de niños. Cuando el no haber ido a trabajar se convierte en una manera de

salvar la vida nuestro sentimiento de impotencia se vuelve abrumador. Los terroristas eligieron blancos que lo hicieran crecer. Wall Street y el Pentágono son a un mismo tiempo símbolos y objetos del poder de Occidente, y no está claro cuál causaría más miedo: el colapso de las torres gemelas, palmariamente visibles, o el asalto al más recóndito asiento del poder militar. Ni la visibilidad ni la invisibilidad ofrecían protección. Al verlas destrozadas en tan poco tiempo, nadie podía sentirse seguro. La gente ordinaria, en todas partes, repitió con Arendt: lo imposible se ha hecho realidad.

Así, en las calles y en la prensa, en más lenguas de las que vale la pena contar, se dijo y se escribió que el mundo no volvería a ser el mismo. Es muy pronto para saber lo que eso significa. Esto es en parte porque las consecuencias no son totalmente claras. También porque la única manera de mantener unido un mundo es negar que ha sido despedazado. No podemos saber si un evento ha puesto fin a una época cuando *no* aceptarlo así es esencial para seguir adelante. Esto es parte de lo que hay que hacer para mantener el orden ante tentativas de destruirlo. Pombal tuvo que restarle importancia al terremoto para volver Lisboa a la normalidad. Sus exhortaciones para volver a los negocios tuvieron el mismo origen que las de Giuliani: donde todos los pronósticos están en su contra, volver a la vida cotidiana puede ser un acto de heroísmo. Durante un par de días después de la catástrofe, el lenguaje mismo parece inútil. A medio día del 12 de septiembre, la CNN transmitió una serie de imágenes, sin sonido, bajo las cuales corría una banda donde decía: *sin comentarios, sin comentarios, sin comentarios, sin comentarios, sin comentarios…* Al atardecer hubo los noticiarios habituales donde se comentó todo, desde las pérdidas económicas hasta la pertinencia de hacer cualquier clase de comentarios. Pombal simplemente siguió imprimiendo el semanario portugués. En nuestro tiempo, donde el análisis y la información son tan importantes, los medios se lanzaron a defender su propia vuelta a los negocios, como de costumbre. No hacía falta. El terror pretende dejarnos mudos. Encontrar las palabras que nos permitan hacerle frente es un acto de reconstrucción.

Aún no podemos decir qué tanto cambiará el mundo. Afrontamos nuevas formas de peligro. Pero no son, lo sostengo, nuevas for-

mas del mal. Las dificultades para entendérselas con el terrorismo no son conceptuales. Quienes llevaron al cabo los asesinatos masivos del 11 de septiembre encarnaron una forma de mal tan pasada de moda que su reaparición es parte de nuestro escándalo. Es pasada de moda no porque haya sido ejecutada por quienes mantienen ideologías fundamentalistas que no han sido tocadas por los escrúpulos modernos. Darnos cuenta del poder que tiene creer en un dios que recompensa a quienes destruyen a sus enemigos con una rancia caricatura del paraíso sólo puede hacernos agradecer el escepticismo, pero lo que crean los terroristas no es algo central. Que algunos nazis hayan decidido matarse antes que rendirse en los días finales de la guerra produjo algunas primitivas fantasías milenaristas; sin embargo, yo he dicho que el Tercer Reich encarnó el mal contemporáneo. El 11 de septiembre constituyó una muestra de mal que estaba pasada de moda en su estructura. El mal banal surge de la trama de la vida cotidiana que el 11 de septiembre desgarró.

Lo más importante: fue pasmosamente intencional. Hubo una premeditación masiva. Los asesinos centraron su propósito con absoluta precisión, y se tomaron todos los trabajos necesarios para alcanzarlo —desde la planeación exacta, durante años de coordinación, hasta la previsión de sus muertes, totalmente seguras—. El más lúcido empleo de la racionalidad instrumental fue igualado por la más lúcida ostentación de razonamiento moral. Para la naturaleza no existen diferencias entre distintas clases de culpa y de inocencia; los terroristas hicieron escarnio de ellas. Sin que hubiera ni siquiera una demanda que fuera planteada para negociarla, no había ni las más deleznables excusas para destruir vidas de personas comunes. Los propósitos de los terroristas era, más bien, producir lo que la moral intenta evitar: muerte y temor. (Rousseau creía que el temor de morir era peor aún que la muerte misma, pues el temor amenaza nuestra libertad y envenena nuestras vidas.) La maldad y la premeditación, los componentes clásicos de la mala intención, rara vez han sido mejor combinados. Los terroristas rebasaron modelos complejos, como Mefistófeles, y nos llevaron de vuelta con Sade. Algunos, sin duda, replicarán que creían que su causa era justa. Pero la ausencia de algo tan sencillo como un ultimátum convierte cada intento de convertir

esto en una causa en un caso de mero terrorismo —aun para quienes disfrutan defendiendo causas perdidas—. Destruir a ciegas a miembros de una cultura que uno encuentra inaceptable no puede contar como una causa permisible.

Vista después, pareció una premonición: la inexorable y lenta destrucción de los gigantescos dobles Budas en Afganistán hizo correr escalofríos por la columna vertebral de un mundo injuriado desde mucho tiempo atrás por la imagen de niños muriendo de hambre ante las cámaras. Que los talibanes hubieran echado por tierra lo que, después de todo, era solamente piedra, unas esculturas, inexplicablemente capturó la atención del planeta durante unos días. ¿Estaba eso anticipando la implosión de las torres unos meses después? Heine escribió que cualquiera que esté dispuesto a quemar libros no vacilará para quemar gente. La frase fue escrita mucho antes de que alborozados estudiantes nazis apilaran libros prohibidos en hogueras públicas, y su capacidad de vaticinio resulta espeluznante. Apuntar de manera tan precisa contra la cultura humana —lo que nos hace libres, de acuerdo con Hegel, y capaces de asumir el papel de creadores, según Marx— es apuntar en contra de la humanidad misma.

Pero los paralelismos terminan aquí. Los talibanes y los terroristas que ellos patrocinan no tienen la complejidad de los *thug*. Su aparición, una mañana soleada, en el centro de la civilización, fue espantosa porque estábamos habituados a mayor refinamiento, así como a mayor seguridad. Cuantos culturalmente se nutren con algo más que historias del viejo oeste ya no estaban acostumbrados a juicios morales tan elementales. Cuando se ve forzada a elegir entre la simplificación y el cinismo, la gente educada se inclina por el segundo. Abundaba la evidencia para hacerlo ver razonable. Wall Street parecía decidida a mostrar que todo puede ser comprado y vendido, y el Pentágono empeñado en renovar la creencia presocrática de que la justicia consiste en ayudar a nuestros amigos y en hacer daño a nuestros enemigos. Después de 1989, únicamente los intereses, no las ideas, parecían ser causa de conflictos reales. Es fácil concluir que cualquier conflicto entre el bien y el mal mismos no era más que una broma pesada.

Esto paralizó la reacción moral. Aquellos cuyas concepciones del

mal eran simples y demoniacas se sintieron felices de verlas confirmadas. Ahora tenían nuevas misiones, y nuevas excusas para llevar al cabo las anteriores. Aquellos cuyas concepciones del mal habían sido formadas menos por Hollywood que por Chile y Vietnam y Auschwitz y Camboya estaban ante algo más que una pérdida. Hemos aprendido qué fácilmente pueden cometerse crímenes al través de estructuras burocráticas formadas por gente común y corriente que no llega a advertir, exactamente, lo que está haciendo. Arendt no llegó a desarrollar por entero su análisis de Eichmann. Pero la descripción del mal como algo irreflexivo se ajustaba a tantos casos de mal contemporáneo que no estábamos preparados para un caso de mal tan concienzudo y decidido. El sentimiento de impotencia conceptual que los terroristas provocaron fue casi tan grande como todos los demás sentimientos de impotencia. Parecíamos haber quedado sin buenas opciones a la mano. Llamar *mal* a lo que ocurrió el 11 de septiembre parecía una manera de unir fuerzas con aquellos cuyas concepciones del mal, simples y demoniacas, con frecuencia deliberadamente oscurecen formas del mal más insidiosas. No llamar a los asesinos *mal* parecía hacerlos más relativos, enredarse en formas de cálculo que los hacen comprensibles —y que significan el riesgo de implicar un primer paso hacia justificarlos—.

Había quienes querían dar tales pasos, y ofrecer teodiceas en bruto, desde varias direcciones. Los fundamentalistas cristianos culparon al mundo secular por haber debilitado la buena voluntad de Dios para proteger a los Estados Unidos. Hubo propuestas aún más numerosas de que los neoyorquinos estaban cosechando lo que el Pentágono y Wall Street habían sembrado bajo todas las formas de sufrimiento que causan de un extremo a otro del Tercer Mundo. Sólo quienes estaban más cerca de los terroristas sostuvieron que el 11 de septiembre era, por lo tanto, un simple acto de justicia. Pero la falta de una conclusión coherente no evitó que muchos siguieran señalando los datos, una y otra vez, como si éstos, por ellos mismos, pudieran dar forma a una.

Las teodiceas simples son formas de pensamiento mágico. Esperar que los poderes que gobiernan nuestra vida estén escuchando lo que uno cree que ellos quisieran escuchar es una forma desesperada

de buscar protección —según Kant reprendió a los amigos de Job—. Jerry Falwell nunca ha abortado; los críticos franceses nunca han maltratado a un niño iraquí. ¿Estarán a salvo de un ataque terrorista?

Por supuesto no, pero comprendemos su reacción. Esta manera de buscar explicaciones del mal es parte de un intento de prevenir que haya más mal, así como de darle sentido al mundo como un todo. Si la primera necesidad es comprensible, la segunda puede ser positivamente encomiable. En este contexto, sin embargo, una y otra son obscenas. Pues una y otra son maneras de negar que lo sucedido el 11 de septiembre fue una manifestación del mal, mientras la angustia, evidente e insoportable, clavaba su mirada en nuestros rostros desde cada cartel hecho en casa, en las calles de Nueva York.

Rehusarse a negar esta clase de mal difícilmente supone un rechazo a negar otras clases de mal. Todo lo contrario. Dividir los males en mayores y menores, y sopesarlos, no solamente carece de sentido sino es inaceptable. Llamar a algo *mal* es decir que es imposible justificarlo, cuantificarlo. Los males no deben ser comparados, pero es posible distinguirlos. Hace falta que la aparición de viejas formas del mal no nos impida ver la aparición de otras formas; más bien, puede aguzar nuestra mirada para apreciarlas. La opresión sistemática del mundo no justifica el terrorismo; ni siquiera lo explica. Aunque de seguro prepara el terreno en que el terrorismo puede crecer. *Pero aun si no lo hiciera, debería ser afrontada como un mal en sus propios términos.*

Para quienes hayan querido tomarla, Auschwitz ofreció una lección moral sobre la vigilancia. Muy poca gente está preparada para destruir sus propias vidas con tal de acabar con las de otros. Mucha está preparada para asumir papeles pequeños en sistemas que llevan a males que esa gente no quiere ver. Muchos que se han pasado la vida combatiendo formas contemporáneas del mal se mostraron reacios a utilizar la palabra para referirse a los terroristas —o a usarla en absoluto, excepto entre comillas—. Sabían que había sido usada crudamente por quienes se habían pasado la vida haciéndose sordos a las formas del mal que causan ellos y sus instituciones. Pero abandonar el discurso moral a quienes tienen menos escrúpulos es una peculiar forma de mantener escrúpulos propios. Quienes se preocupan

por oponer resistencia a los males deben ser capaces de reconocerlos donde quiera que aparezcan. Entregar la palabra *mal* a quienes lo perciben únicamente en sus formas más simples nos deja con menos recursos para aproximarnos a las más complejas.

Los males pueden ser reconocidos como tales sin que haga falta insistir en que tienen una esencia. Nuestra incapacidad para encontrar algo profundo que sea común a los asesinatos masivos cometidos por terroristas y a las hambrunas propiciadas por los intereses de las grandes compañías no nos impide condenarlos a unos y otros. Pensar lúcidamente es crucial; encontrar fórmulas, no. Pues las posibilidades de hoy amenazan aun las primeras tentativas de los pensadores modernos para separar los males moral y natural. Los ataques terroristas imitan los golpes arbitrarios de la naturaleza. Cuando se combinan con la reproducción deliberada de los peores factores de la naturaleza, como las plagas, la mezcla de mal moral y natural que hace el terrorismo es tan espantosa que parecemos condenados a la desesperación. Emplear la intención de los seres humanos para emular a la naturaleza en sus aspectos más pérfidos hace risibles las maneras primitivas de reordenarla. Saber esto no puede hacernos olvidar otras posibilidades que amenazan con hacer borrosas las distinciones entre los males moral y natural. El desastre ecológico gradual no es lo que buscan las naciones desarrolladas que no logran regular el consumo que sin duda lo provoca —lo cual no reduce nuestra responsabilidad para evitarlo—. Los debates acerca de qué combinación de mal moral y natural es peor no nos llevarán a ningún lado. Escribo con el temor y la certeza de que cualquiera de ellos podría destruirnos por completo.

El 11 de septiembre descubrió un motivo para esperar que no suceda eso. La resolución de los terroristas de hacernos sentir que no tenemos poder mostró que, en realidad, sí lo tenemos. Pues ellos mostraron hasta dónde el mal, así como la resistencia en su contra, permanecen en las manos de personas. Unos cuantos hombres armados con navajas y decisión mataron a millares en un instante y pusieron en movimiento eventos que amenazan la Tierra en su conjunto. Ésta puede ser una razón de desánimo, o en el mejor de los casos para la reflexión, aunque no lo sea para el vuelo 93.

El mal no es simplemente lo opuesto al bien, sino su enemigo. El verdadero mal se propone destruir las distinciones morales mismas. Una manera de hacerlo es convertir a las víctimas en cómplices. Los *[illegible]nderkommandos* que realizaban el trabajo que permitía funcionar a las cámaras de gas estaban implicados con ellas, aunque para cuando supieron lo que estaban haciendo ya no tenían a su alcance ninguna oportunidad de resistencia. El mayor horror el 11 de septiembre fue el hecho de que quienes viajaban en los aviones que se incrustaron en el World Trade Center no solamente fueron arrancados de la rutina de sus vidas hacia sus muertes, sino que fueron parte de las explosiones que mataron a otros miles de personas. Al menos, así lo consideraron algunos de los pasajeros que, a bordo del cuarto avión, se dirigían contra un blanco incierto en Washington. A diferencia de los pasajeros de los otros vuelos, tuvieron información y pudieron actuar de acuerdo con ella. De otra manera, habrían estado tan indefensos como esos otros pasajeros que se enfrentaron a lo inimaginable. Antes de que sucediera, ¿quién podía suponer que los seres humanos serían aplastados como gusanos, o transformados en bombas vivientes?

Los aviones colisionados dejan poca esperanza de que algún día conozcamos toda la historia, pero lo que ya sabemos es suficiente. Informados mediante teléfonos celulares de que otros aviones secuestrados habían sido lanzados contra las torres, algunas personas decidieron pelear. No consiguieron someter a los terroristas, pero sí que el avión se estrellara en un campo vacío. Murieron como mueren los héroes. A diferencia del hipotético hombre en el ejemplo de Kant que prefiere morir que levantar un falso testimonio, su negativa a convertirse en instrumentos del mal fue algo más que un gesto. Nunca podremos saber cuánta destrucción evitaron, pero sabemos que evitaron alguna. No solamente probaron que los seres humanos son libres; podemos aprovechar su ejemplo para influir en un mundo que tememos no poder controlar.

Esto no es una teodicea. Esto no es ni siquiera un consuelo, pero es toda la esperanza que tenemos.

Restos: Camus, Arendt, la teoría crítica, Rawls

En un homenaje al rey Alfonso, Hans Blumenberg escribió que la edad moderna comenzó con un acto de teodicea (Blumenberg 2, 307). ¿Acaso termina al darnos cuenta de que todos esos actos carecen de esperanza? La reflexión histórica y política sobre las causas particulares del mal, y la esperanza de formas de resistencia que esa reflexión traiga consigo sería una opción aún, pero todo lo que sea general parece estar proscrito. De cierto, la permanencia de la teodicea nunca estuvo asegurada. La postura de Leibniz fue a la defensiva aun antes de que Voltaire la caricaturizara en *Cándido*. A lo largo de los siglos xviii y xix, vimos a la teodicea llegar a su fin, una y otra vez, sólo para reaparecer bajo otras formas. Su resistencia a los ataques testimonia el hecho de que responde algunas necesidades humanas profundas, aunque no llega a satisfacerlas por completo, y ni siquiera a aquietarlas. La desaparición actual podría ser la última; hay mensajes que tardan más tiempo en ser comprendidos.

Los cambios en la filosofía parecen confirmar esta idea. Si hay un rasgo que distingue a la filosofía del siglo xx de las de siglos anteriores, éste es la falta de un tratamiento explícito del problema del mal. A pesar de las diferencias entre su obra y cuanto se había escrito antes, el caso de Nietzsche hace esto más claro: en los años finales del siglo xix uno podía tomar la postura que quisiera sobre el problema del mal, en tanto que se ocupara de él. Si a uno no le interesaba, uno no era filósofo. Ocuparse del problema del mal trascendía las diferencias entre las tradiciones nacionales y confesionales, entre los empiristas y los racionalistas, entre los seguidores del sistematismo y los escépticos. Consideremos, como un ejemplo sorprendente, a John Stuart Mill. Mientras su preocupación vitalicia con el mal moral sigue siendo bien conocida, su interés en cuestiones de mal natural y metafísico ha sido en gran parte olvidado. He aquí un pasaje:

> En estricta verdad, casi todas las cosas que llevan a los hombres a ser encarcelados o colgados por hacérselas unos a otros, son acontecimientos cotidianos de la naturaleza. Matar a alguien, el acto más criminal del que conocen las leyes humanas, lo hace la naturaleza una vez a todo ser viviente, y en un buen número de casos después de prolongadas torturas, como las que sólo los mayores monstruos sobre los que leemos de propósito infligen a otras criaturas vivientes como ellos (Mill, 385).

Ocuparse del problema del mal siguió siendo parte de la filosofía británica hasta McTaggart y Bradley, para desaparecer casi enteramente con Bertrand Russell. El caso de Russell es particularmente instructivo, porque subraya que lo que está en juego no puede ser explicado en términos éticos. Su compromiso con la responsabilidad ética y política, y aun con la escritura de obras donde se examinan cuestiones filosóficas de interés general, quedó probado a lo largo de toda su vida. Y ya que comenzó su carrera de filósofo como hegeliano, su indiferencia por los alcances de las cuestiones relativas a la teodicea no puede ser un asunto de mera ignorancia. El desinterés de Russell, sin embargo, es tan grande que, al igual que otros filósofos analíticos, lo llevó a su lectura de la historia: en el índice de su *Historia de la filosofía occidental*, una obra de 895 páginas, hay más entradas para *Egipto* que para *mal*.

La filosofía del siglo xx no vio futuro para la teodicea, y apenas si advirtió su pasado. Lo que había funcionado como un punto de arranque para la mayor parte de las especulaciones filosóficas sobre apariencia y realidad, razón y derecho, se convirtió en un embarazoso anacronismo menor. Escribimos la historia que nos interesa proseguir. Los filósofos que trabajaban en problemas de fundacionalismo querían ser parte del mismo tema que había ocupado a Kant y Hegel. Estar de pie en los hombros de gigantes es una vieja receta para aumentar el alcance de nuestra vista —o por lo menos nuestra estatura—. Así, los historiadores contemporáneos describieron los proyectos de los filósofos anteriores en términos que querían compartir. Ser representado con certeza no era, en realidad, el problema mayor que el mundo exterior le había planteado a la filosofía, pero era el que la mayoría de los filósofos del siglo xx quería resolver.

Por supuesto las diferencias en las tradiciones filosóficas se hicieron sentir en la historiografía de la filosofía. En las dos orillas del

Atlántico, actualmente los filósofos suelen negar las diferencias entre lo que era llamado filosofía analítica y filosofía continental. Ciertamente, los simples intentos de distinguirlas probaron estar errados. Hubo acusaciones polémicas de que la filosofía continental era hostil a la ciencia, o de que la filosofía analítica era indiferente a la ética, y fueron replicadas mediante trabajos de calidad y en parte coincidentes, en una y otra tradiciones. Aún más problemática para quienes buscaban líneas filosóficas claras era la conciencia creciente de las diferencias que había en el seno de estas mismas tradiciones. Si ningún filósofo europeo aceptó jamás ser llamado "continental", el número de angloamericanos que desean ser vistos como filósofos analíticos está actualmente en declive. Una discrepancia se mantiene entre los filósofos educados en Europa y los adiestrados en la Gran Bretaña o los Estados Unidos. Es probable que los primeros hayan aprendido algo sobre el problema del mal y sostengan alguna relación con él en su propia obra. En cambio, los estudios contemporáneos de la filosofía analítica sobre el problema del mal permanecen por completo confinados al campo, un tanto marginal, de la filosofía de la religión. Así, los comentarios históricos, cuando los hay, están centrados sobre todo en Leibniz y Hume, cuyo tratamiento del problema del mal se circunscribió al discurso religioso tradicional. La historia de la filosofía en Alemania, después de la guerra, en cambio, ofrece valiosos y abundantes trabajos relacionados con muchos aspectos del problema.[19] Sin embargo, la concepción del problema del mal que esas obras afrontan tiene alcances menores que la trazada aquí por mí. Una consecuencia es una estimación diferente de su importancia en relación con las cuestiones metafísicas, de manera que, en general, la historia de la filosofía moderna contada con mayor frecuencia en Europa sigue siendo la de la transformación de la ontología en gnoseología. Los puntos de vista que tenemos de nuestros pasados y nuestros futuros se apoyan mutuamente: menospreciar el alcance del problema del mal en la historia de la filosofía hace más fácil pasar por alto sus remanentes en el presente. Así fue posible que, en 1997, un filósofo alemán pudiera quejarse de que la filosofía alemana no se

[19] Yo he aprendido, en particular, de las obras de Blumenberg, Loewith, Marquand y Taubes.

había ocupado de Auschwitz —aunque la cultura alemana, como un todo, estuviera obsesionada con ese tema—.[20]

Estos cambios de enfoque le añaden peso a la declaración de Levinas. ¿Tendremos que concluir, con él, que el cambio más revolucionario en la conciencia del siglo xx fue su capacidad para abandonar la teodicea? No sin considerar antes, una vez más, exactamente lo que eso quiere decir. La teodicea, como una justificación sistemática del dolor, y de la bondad de Dios ante el sufrimiento, comenzó no con Leibniz sino con el más antiguo de los libros de la Biblia —en las personas de los amigos de Job—. La reacción de Dios muestra que algo en esta respuesta al mundo es profundamente inadecuado, y posiblemente inmoral. Dios mismo condena el impulso a la teodicea, pues dice que quien habló con la verdad es Job y no sus amigos.

¿A qué verdad se refería? Lo que se ha escrito sobre el libro de Job está profundamente dividido. Lo que está claro es que los discursos de Job no son una justificación sistemática, sino una respuesta al mismo impulso que da origen a la teodicea: la necesidad de enfrentarse al mal en el mundo sin caer en la desesperación. Si llamamos a este impulso el instinto de la teodicea, en el sentido más amplio, está lejos de ser cierto que se haya extinguido. La obra misma de Levinas es parte de este proyecto.[21] Muchas otras obras son intentos conscientes de hacerse cargo de problemas que ninguna teodicea previa ha podido resolver. La discusión filosófica de estas cuestiones después de la guerra ha sido vacilante, con una dolorosa conciencia de que aun el intento de enunciarlas puede ser problemático. Ya que la razón misma ha sido puesta en cuestión, la controversia adquiere un carácter fragmentario, en ocasiones literario. Ni siquiera los teólogos se aventuran hoy en día con la clase de exposiciones sistemáticas que alguna vez fueron centrales. Sin embargo, hay elementos del estudio

[20] Véase Kuhlmann.

[21] Véase el perceptivo ensayo de Bernstein, "El mal y la tentación de la teodicea" (Bernstein 2), quien afirma que la obra de Levinas, en su totalidad, es una respuesta al problema del mal. Bernstein considera irrazonable la exigencia de Levinas de que asumamos una responsabilidad infinita por el otro, como una respuesta a la irrazonabilidad del mal mismo.

tradicional sobre el problema del mal que han vuelto a surgir como una respuesta a Auschwitz. Este resurgimiento es tan sorprendente que debemos preguntarnos qué impulsa a pensadores que están bien conscientes de estos problemas, a emprender su revisión.

Esta sección presenta cuatro ejemplos de ese resurgimiento. Comentar textos de Camus, Arendt, Adorno y Horkheimer, y Rawls no es una revisión sistemática de su trabajo en conjunto. Ni siquiera es un intento de examinar el compromiso práctico con males particulares que para todos ellos tuvo importancia. Camus, como yo sostengo, no ofrece una teoría política interesante, pero tanto Arendt como la Escuela de Fráncfort dedicaron años de intenso trabajo a investigaciones empíricas sobre historia y política. La autora de *Eichmann en Jerusalén* presupuso la obra que había completado en *Los orígenes del totalitarismo*. Las reflexiones últimas de Adorno y Horkheimer se vieron precedidas por intentos vitalicios de repensar el marxismo, al igual que la clase de estudios emprendidos en *La personalidad autoritaria*. La obra de Rawls, por supuesto, es tan política como lo puede ser la filosofía, y ningún pensador serio ignora el hecho de que los males contemporáneos deben ser tratados en términos políticos. Los pensadores de quienes voy a ocuparme revelan algo más: que las cuestiones políticas pueden surgir de, y permanecer entrelazadas con, cuestiones metafísicas. Si la primera obligación moral es ofrecer reflexiones que puedan ayudar a dar forma a soluciones políticas, la primera obligación filosófica es reflexionar sobre lo que las precede.

Los pensadores presentados aquí difícilmente agotan el pensamiento del siglo xx sobre este tema, pero sí lo representan. Un recuento a fondo de estas cuestiones tendría que incluir a Bloch y a Benjamin, a Levinas y a Sartre, a Habermas, Lyotard y sin duda a otros. Aquí yo espero simplemente presentar material suficiente para que sirva de ejemplo. No me interesa hacer una revisión profunda del problema del mal sino, más bien, arrojar luz sobre la pregunta: ¿Qué lo hace tan central en la filosofía moderna?

Un vigilante nocturno hace una breve aparición en *La peste*, la novela de Camus:

> El sereno no cesaba de recordar a todo el mundo que él había previsto lo que iba a pasar. A Tarrou, que reconocía haberle oído predecir una desgracia, pero que le recordaba su idea de temblor de tierra, le decía: "¡Ah, si fuera un temblor de tierra! Una buena sacudida y no se habla más del caso... se cuentan los muertos y los vivos y asunto concluido. ¡Mientras que esta porquería de enfermedad!" (Camus 3, 402 [114]).

En vez de un desastre limpiamente descrito, Camus nos entrega algo más: unos hombres llenando tumbas masivas con velocidad e indiferencia crecientes, campos de internación cuyos guardias tiran a matar, la lenta e insoportable muerte de un niño. Peor que todo esto: el aislamiento entre las víctimas, cada vez mayor a medida que la tragedia va minando la fuerza física y la emocional, la interminable y deprimente batalla en que todo deseo humano termina por coagularse en la gana de tener más comida. Es el carácter insidioso del mal —su gris y persistente negativa a alcanzar dimensiones heroicas, su incesante fealdad— lo que distingue la conciencia contemporánea. Combatir en su contra es un asunto de heroísmo sordo, sin esperanza de alcanzar la victoria final. Puede implicar nada menos que "testimoniar a favor de los apestados, para dejar por lo menos un recuerdo de la injusticia y de la violencia que les había sido hecha" (Camus 3, 578 [308]).

Ya hemos escuchado esto antes, como Camus lo sabía. La atrocidad que él elige testimoniar no es un terremoto ni un campo de concentración, sino la peste. Una intensa controversia en torno a su obra maestra fue provocada por esta elección. Críticos importantes lo acusaron de evasión moral. Al centrarse en un enemigo anónimo, natural, *La peste*, se dijo, enseñaba a los lectores a ignorar la historia y las luchas de los hombres. En respuesta a Roland Barthes, Camus escribió:

> *La peste*, que yo quería que fuera leída en varios niveles, tiene sin embargo como su contenido obvio la lucha del movimiento de la resistencia europea contra el nazismo. La prueba es que aunque este enemigo no es mencionado en ningún lado, todo el mundo, en cada país de Europa, lo reconoció. Añadiré que un largo extracto de *La peste* apareció durante la Ocupación, en una colección de textos de la resistencia, y este hecho solo basta para justificar la transposición

que hice. *La peste* es, en cierto sentido, más que una crónica de la resistencia. Pero ciertamente tampoco es nada menos (Camus 5, 220).

Para críticos como Sartre esto sencillamente daba por sentada la cuestión. ¿Para qué elegir la plaga, ciega y bestial, para simbolizar el nazismo, si no era para decir que el crimen de los nazis era actuar como cómplices de las fuerzas ciegas del universo? La plaga puede ser utilizada para simbolizar el nazismo sólo si los nazis mismos se convierten en un símbolo: el de alguna fuerza destructora, vaga y brutal, que es parte del mundo y que constantemente amenaza con aplastarlo. En tal caso lo que está en cuestión son condiciones metafísicas, no condiciones históricas particulares —lo que se acerca peligrosamente a absolver de su responsabilidad a los seres históricos particulares—. Sartre no llega a acusar a Camus de esto, ni de hacer a Dios responsable de los crímenes de los hombres. Pero sí afirma que Camus odiaba a Dios más de lo que odiaba a los nazis, y se quejó de que estos últimos nunca realmente contaran en el mundo de Camus. La lucha en la resistencia, dijo Sartre, fue una tarea que Camus tomó con cierta reluctancia, pues lo distraía de su lucha primigenia contra un mal mayor, más abstracto.

La descripción de Sartre era exacta. Como análisis político la metáfora de Camus linda con lo intencionadamente irresponsable. Para luchar contra males particulares con eficacia hace falta entenderlos. Ver al nazismo como algo comparable con los microbios es una manera de oscurecer su comprensión. Los ensayos de Camus revelan aún más la verdad de los juicios de Sartre. El análisis de Camus de los males moral y natural fue resultado, sin embargo, no de una confusión conceptual sino de un aserto semiconsciente. Los males tanto natural como moral son casos especiales de algo peor: el mal metafísico integrado en la condición humana. Camus rechazaba la descripción del mal metafísico como una finitud abstracta e inofensiva. Pensaba que el intento de reconciliarnos con nuestro destino inaceptable era una actitud cobarde. Estamos confrontados con nada tan suave como un límite, sino con una sentencia de muerte impuesta sin piedad por un crimen tan universal como inespecífico. Así, el protagonista de *La peste*, Tarrou, como Iván Karamázov, odia la pena de muerte

porque es una imagen de la condición humana como un todo. Toda verdadera rebelión es una rebelión contra la existencia de la muerte misma pues, como quiera que nos alcance, es el mal.

Lo que nos lleva a rebelarnos no es simple egoísmo ni la cobarde negativa a morir; el rebelde está menos interesado en la vida que en las razones para vivir. Al igual que el platonismo y el cristianismo, Camus nunca se conforma con lo temporal. Sus ditirambos a la sensualidad fueron siempre cantos del cisne. En el fondo, creía que lo que no dura no puede ser importante. En consecuencia, concluyó que luchar contra la muerte es insistir en que la vida tiene un sentido.

Así, *El mito de Sísifo* comienza descarnadamente:

> No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía. Las demás, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce categorías, vienen a continuación (Camus 1, 11 [3]).

Camus sostiene que el problema metafísico del mal es tan pertinaz como lo era la primera vez que fue planteado. En su opinión, surgió del intento de combinar las visiones del mundo griega y cristiana.

> Cristo ha venido a resolver dos problemas principales, el mal y la muerte, que son precisamente los problemas de los rebeldes. Su solución ha consistido, ante todo, en hacerse cargo de ellos. El dios hombre sufre así con paciencia. Ni el mal ni la muerte le son ya absolutamente imputables, puesto que él está desgarrado y muere (Camus 4, 54 [32]).

El hombre rebelde sostiene que los griegos no encontraron a los dioses ni a los seres humanos enteramente inocentes ni culpables. Los desastres estaban más cerca del error que del crimen. La experiencia de la injusticia cósmica provoca un sentimiento de indignación que, de acuerdo con esto, faltaba en la experiencia griega del sufrimiento: allí era más fácil sujetarse al destino personal. La creencia en

un Dios personal y el sentimiento de responsabilidad mutua van de la mano; a veces, se le ha llamado a esto un pacto. La tentativa de mezclar las ideas griegas con las cristianas produjo el gnosticismo. Camus piensa que el gran número de sectas gnósticas era un reflejo de la desesperación: los gnósticos buscaban eliminar los motivos para la rebelión alejando el elemento injusto del sufrimiento. Pero una rebelión metafísica auténtica, dice Camus, apareció por primera vez a fines del siglo XVIII. Esto no es resultado de una religión declinante. Pues el rebelde metafísico es menos un ateo que un blasfemo: denuncia a Dios en el nombre de un orden que es mejor que el que conocemos.

Los tiempos de Camus exigían una atención particular a la distinción entre los males, y las posturas del escritor se conformaron de acuerdo con eso. *El hombre rebelde* comienza describiendo el asesinato, no el suicidio, como el problema de ese tiempo. El contraste con *El mito de Sísifo* fue deliberado. Los quince años que separan estas dos obras fueron muy significativos. Los eventos ocurridos entre 1940 y 1955 centraron la atención de Camus en la solidaridad, la lucha comunitaria, y en sus condiciones. Al pasar de la cuestión del suicidio a la del asesinato político, Camus se distanció de sus primeras obras. Si en uno y otro actos se alzan cuestiones sobre el significado de la vida, uno lo hace de un modo que el hombre maduro podía defender como un ciudadano responsable. Sin embargo, a pesar de todas las intenciones de Camus, hay mucho en el segundo de estos libros que confirma la postura de sus primeras obras de que los problemas políticos no son sino casos especiales de problemas metafísicos.

Nada hace esto más claro que su comentario sobre Iván Karamázov, el personaje de Dostoievski. En el capítulo "Rebeldía", preludio a "El gran inquisidor", Iván cuenta una historia tan inolvidable como cualquier atrocidad de la literatura más reciente. Un niño de ocho años que lastimó de una pedrada la pata del perro favorito del terrateniente que es su amo es perseguido y despedazado por una jauría de sabuesos ante los ojos de su madre. Iván concluye el relato decidido a rechazar la verdad, el entendimiento y la salvación misma, si su precio es semejante asesinato. Iván explícitamente rechaza el consuelo que puede ofrecer el ver esta historia en términos políticos, como

una muestra de lo que había permitido el feudalismo. La abolición de la servidumbre no debería consolarnos ni reconciliarnos con la realidad. Aun si los cambios políticos hacen imposible la repetición de este crimen, el hecho de que haya ocurrido alguna vez es intolerable para Iván, quien rechazaría la salvación de la humanidad si exige un sacrificio como ése.

Iván Karamázov se convirtió para Camus en el emblema del rebelde metafísico, y este capítulo de *Los hermanos Karamázov* resulta central en su pensamiento. El eco de este capítulo en la mayor de sus novelas es muy revelador. El más crudo de los capítulos de *La peste* es la desgarradora descripción de la muerte de un niño. Aquí el origen de su tortura está lejos de ser maligno. Por el contrario, la muerte del niño es particularmente dolorosa y prolongada porque se le inyectó un suero experimental en un esfuerzo final por salvarle la vida. Estar al tanto de esas buenas intenciones no mitiga en absoluto la desesperación de los médicos que presencian la muerte, ni el sufrimiento ni los gritos del niño. Tal desesperación y tal sufrimiento son acusaciones a las que ninguna forma de reordenamiento social puede dar respuesta.

Quedamos con lo que parece una paradoja. Pocas personas que se hayan ganado la vida dando clases de filosofía fueron más enérgicas que Camus para denunciar la metafísica. Pero pocos escritores contemporáneos indagaron tan profundamente un mal que resulta ser metafísico en su raíz, meramente moral en sus manifestaciones. El mal metafísico ofrece ocasiones para hacer claros y visibles los males morales, o para eludirlos. El objetivo final, e inalcanzable, es lo primero, no lo segundo. Camus insistió en reconocer la profundidad del mal metafísico al tiempo que se quedaba sin opciones para la redención. Jamás consideró lo trascendente como liberador. Su rasgo más vigoroso como escritor descansa en su capacidad para evocar la fuerza y la presencia de lo resueltamente cotidiano. Una de sus primeras obras, "Verano en Argel" comienza con descripciones del cielo y el mar tan impresionantes que pueden dejarlo a uno deslumbrado; termina condenando la esperanza como el peor de los males en la caja de Pandora. Como Nietzsche, Camus piensa que esperar algo mejor es vivir en oposición a la vida misma. La salvación, si es que la encontramos, residirá no en otro lugar sino en la terca materia de los

sentidos humanos, cuya imperdonablemente breve duración exige toda nuestra fuerza para protestar.

Camus no negó lo trascendente; arremetió en su contra —y nos dio prosa que puede hacernos creer en una opción—. Fue más el ataque de un adversario combatiendo con un enemigo poderoso que el de un obcecado negando su existencia. Camus le había declarado la guerra a la idea misma de la trascendencia. La crítica de Sartre es, pues, pertinente: las batallas políticas eran, para Camus, una infortunada distracción de las auténticas. Para un hombre político, como Sartre, éste es el peor de los defectos.

Es importante destacar que cualquier tendencia que Camus pudo haber tenido para reducir la gravedad de los crímenes nazis apareció aun antes de que usara la plaga como una metáfora para ellos. Sus "Cartas a un amigo alemán", escritas en 1943, revelan una visión sorprendentemente benigna del nazismo. Lejos de ser un paradigma del mal absoluto, el nazismo aparece como un enemigo honorable. Un enemigo capaz de cometer crímenes de guerra —aunque, en el que Camus trata, el verdadero villano es un sacerdote francés— Pero los nazis a quienes Camus se dirigía eran hombres a quienes trataba como abiertos a la persuasión al través de principios morales que compartía con ellos. Las cartas son propaganda de guerra ordinaria que pretendía convencer al enemigo de la justicia de la causa francesa. Camus se sintió incluso impulsado a presentar *argumentos* que muestran que la guerra fue iniciada por los alemanes, no por los franceses. Todo esto puede ser indicio de cierta ingenuidad política que no puede deberse sólo a la pobreza de la información que podía obtenerse en 1943. La buena disposición de Camus para utilizar un mal natural, como la plaga, para simbolizar un mal moral estaba probablemente apoyada en su baja estimación del mal moral representado por el nazismo. Era un signo no de confusión entre la metafísica y la política, sino de la flaqueza de su juicio político.

En términos políticos, tales empeños son inútiles. No permitirán ningún entendimiento de la estructura de los enemigos que hace falta combatir. Su fuerza reside en términos morales. Camus presentó un cuadro inusualmente exacto y evocador de las armas éticas requeridas para la batalla. Sus lectores quedan con una imagen extrañamente esperanzada de los seres humanos que se presenta desnuda contra la desolación del cosmos. La profundidad y la variedad del quieto heroísmo corporal también contrastan con los héroes de las novelas escritas por algunos que criticaron a Camus por no comprometerse con la historia. Si los postulados metafísicos de Sartre parecen dejar más espacio para la acción, sus personajes no ofrecen ninguna razón para el optimismo acerca de sus resultados. Sartre nos dice que son las personas el origen del infierno. Camus nos deja la esperanza de que puedan evitarlo.

Si hay una clave para la ética de Camus, se encuentra en el pensamiento de que el odio contra el Creador no se atreve a ser odio contra la Creación. Su intento de separar al Creador de la Creación determinó que se centrara en la sustancia cotidiana del mundo que nos ha sido dado. Camus llamó a esto la atención a lo banal (Camus 4, 87-88). Si hubiera un Creador, sería tan impresionante y terrible e infinito como la muerte misma. La Creación, por lo tanto, está hecha de momentos. Son repetitivos y finitos. Sin los poetas, no tendrían nombre. El personaje más bondadoso de *La peste* es un empleado sin pretensiones cuya vida está entregada a tres tareas. Nunca olvida a la mujer que amó; sin vacilar se presenta como voluntario en las peligrosas tareas de las brigadas sanitarias, y dedica todas las noches a escribir una obra literaria que Camus finalmente descubre como una serie interminable de intentos de escribir una frase perfecta. Todo, a final de cuentas, resulta totalmente ordinario, incluso aburrido. No es accidental que sea el único de los protagonistas del libro que se contagia con la plaga y sobrevive —como no puede ser accidental que su nombre sea Grand—.

El protagonista principal de *La peste* es un médico que está en el camino correcto, peleando contra la Creación tal como la encontramos (Camus 3, 127). Aunque Camus insistió en la importancia de distinguir entre el Creador y la Creación, no parecía muy seguro sobre cómo hacerlo. A veces parece como si uno debiera odiar a Dios si uno quiere amar Su creación. A veces la cólera en contra de uno se derrama sobre la otra. Ésta es precisamente la clase de embrollo contra el que nos había advertido Camus. ¿Es esta confusión lo que podemos

esperar de un hombre que estaba dotado más para la literatura que para la filosofía?

Arendt sugiere algo diferente. Deslizarse del Creador a la Creación lo pueden hacer pensadores tan agudos como Leibniz:

> Así Leibniz, con admirable coherencia, encuentra que el pecado de Judas consiste no en haber traicionado a Jesús, sino en su suicidio; al condenarse, implícitamente condenó la totalidad de la creación de Dios; al odiarse a sí mismo, odió al Creador (Arendt 5, 38).

Condenemos la Creación y habremos condenado al Creador. En este terreno las críticas constructivas son imposibles. En forma alternativa, *todas* las críticas son constructivas, pues implican el deseo de que uno mismo reemplace al arquitecto. Por esta razón, la tradición buscó sofocar la fantasía de Alfonso antes de que pudiera desarrollarse. Una vez que uno comienza a encontrar fallas en el mundo que se nos ha dado, uno está camino a la rebelión y no podrá ser detenido.

Después de Nietzsche, la distinción entre el Creador y la Creación se vuelve más difícil de mantener. ¿Cómo es posible que uno combata al Creador a favor de la Creación, si no hay un Ser de cuerpo entero que sirva como blanco? Amar a la Creación mientras se ataca al Creador por los defectos de la Creación se convierte en algo más que quijotesco. Donde el Creador está ausente, ni siquiera es una tarea que pueda estar definida.

Al escribir sobre el problema del mal, sin embargo, Arendt concedió poco peso a la distinción entre el Creador y la Creación. El mal plantea preguntas acerca de la legitimidad de ambos. Arendt definió una teodicea como

> esas extrañas "justificaciones *de Dios o del Ser*" que desde el siglo XVII sintieron los filósofos que hacían falta para reconciliar la mente del hombre con el mundo donde tiene que pasar la vida (Arendt 5, 55; las cursivas son mías).

O bien, como escribió en otra ocasión, lo que conduce las justificaciones de Dios en la teodicea es "la sospecha de que la vida como la conocemos necesita justificarse" (Arendt 9, 55 [24]).

Con esto en mente, podemos regresar a *Eichmann en Jerusalén* y plantear la pregunta que nunca recibió una respuesta adecuada en todo el debate que el libro provocó. ¿Qué era lo que estaba siendo juzgado, y de qué lado estaba la autora? La declaración de Arendt de que su libro más conocido era solamente un reportaje largo no fue suficientemente ingeniosa, pues sus críticos tenían razón al sentir que no estaba simplemente describiendo, sino defendiendo *algo*. La ferocidad del debate oscureció qué era aquello cuya defensa estaba en cuestión. Negarse a aceptar que haya sido una mera periodista no significa aceptar lo que decían sus críticos: que era una mera traidora. Yo he dicho que esta acusación está basada en una falsa imagen de la intención, pero no he manifestado mi sospecha de que el libro es más una apología que un reporte. Para Arendt lo que estaba siendo juzgado no eran sólo los crímenes de guerra alemanes, ni la posible complicidad en ellos de los judíos. Lo que estaba bajo cargos era la Creación misma. En un mundo capaz de producir los campos de concentración, lo imposible se hizo realidad. Esto no era una metáfora. El mundo mismo, por lo tanto, ya no podía ser aceptado como lo había sido en el pasado. *Eichmann en Jerusalén* es una defensa no de Adolf Eichmann, sino de un mundo que lo contenía. Es el mejor intento de una teodicea que la filosofía de la posguerra ha producido.

Arendt estaba determinada a defender la Creación, y muy preocupada por la forma que pudiera tomar cualquier justificación. Pues para justificar la vida, *cualquier corte* debería declarar que las cosas son, en conjunto, como deberían ser. Pero su obra expresaba un odio constante, con frecuencia simple, de toda forma de hegelianismo. Arendt pensaba que la libertad humana depende de esa contingencia que Hegel veía como una maldición. La buena voluntad de Arendt para aceptar la contingencia alimentó la distancia que durante toda su vida guardó de los movimientos hegelianos de izquierda, como el marxismo, aunque ella nunca formó parte de la derecha. Como vimos, Arendt sacó consecuencias de los compromisos metafísicos. Pero el hegelianismo es la manera más natural de justificar la Creación cuando uno se ha entregado al Creador. ¿Qué otra opción queda?

A lo largo de su obra, Arendt buscó formular la tarea que pudiera reemplazar la teodicea. ¿Cómo puede ser justificada la vida misma

sin justificar los males que la ponen en cuestión? Sabiendo lo que sabemos sobre la magnitud del mal moderno y la penuria de los recursos teóricos para aproximarse a él, ¿cómo podemos incluso describir la relación que esperamos mantener con el mundo? Arendt planeaba titular una obra mayor *Amor Mundi*, y la idea de amar el mundo era central en su pensamiento. Pero como el amor mismo requiere de la gracia, o de la buena fortuna, no es una relación que pueda exigírsenos. De manera que Arendt sugirió que la cuestión es, más bien, si los seres humanos encajamos bien en el mundo —una cuestión que Arendt juzgó central tanto en Camus como en Kant (Arendt 7, 191; Arendt 9, 30). Pero ella sabía que no fue accidental que Kant jamás escribiera una teodicea. Mostrar que en el mundo nos encontramos en casa nos pondría demasiado cómodos para alguien tan profundamente cosmopolita, como ella lo reconoció cuando rehusó atribuirle un proyecto similar a Lessing. Armar una estructura que pudiera reconciliarnos con la realidad debería soportar una actitud mental pasiva que amenaza con consentir en ello. La mejor formulación de Arendt respecto a la meta que deben buscar nuestros esfuerzos es tal vez la que sigue: "Encontrar mi lugar en la realidad sin vender mi alma tal como la gente de otras épocas acostumbraba venderla al Diablo" (Arendt 7, 213). Eichmann vendió su alma. Lo que dijo Arendt no fue que esa acción fuera trivial, sino que en general las almas se venden a precio de oferta. Treinta monedas, un ascenso en la jerarquía burocrática —las cosas por las que la gente está dispuesta a traicionar cuanto importa son asombrosamente insignificantes—. Su obra busca una estructura para ayudarnos a encontrar nuestro lugar en el mundo sin que lleguemos a sentirnos demasiado cómodos en él. Buscar una estructura para colocar en ella al mal es buscar algo menos que una explicación teórica completa para el mal. Pues una explicación teórica completa limitaría nuestro espacio para la libertad. Declarar que el mal es comprensible no es pedir un recuento completo, sino hacer un compromiso con el naturalismo. También es decir que nuestra capacidad para los juicios morales es fundamentalmente sólida.

Camus usó la plaga para representar el mal en general. En una carta a Gershom Scholem, Arendt escribió que el mal parece un hongo.

> El mal no posee profundidad ni ninguna dimensión demoniaca. Puede crecer excesivamente y ensuciar el mundo entero precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie (Arendt 3).

Arendt fue con mucho demasiado complicada —y muy decidida a evitar una explicación causal en el terreno de la moral— para proponer que, como las bacterias, el mal podía recibir una explicación genuinamente científica. La metáfora es un intento para distender el elemento *conceptualmente* amenazador en el mal contemporáneo. La guerra biológica podría destruir a la humanidad, pero no son las bacterias lo que mide el valor de la vida en cuestión.

La metáfora del hongo señala pues un mal que puede ser comprendido. También indica un objeto que no tiene ninguna intención en absoluto. Esto, como vimos, fue el mayor rompimiento de Arendt con la tradición filosófica moderna —en particular con la obra de Kant, con la cual, por otra parte, Arendt está en gran deuda—. Aquí el uso de un vocabulario naturalista, no intencional, es una tentativa para no eludir la responsabilidad, sino para desarrollar nuevas formas de hablar para asumirla. Arendt estaba convencida de que el mal podría ser superado sólo si reconocemos que nos aplasta de maneras que son diminutas. Las grandes tentaciones son más fáciles de reconocer y, por lo mismo, más fáciles de ser resistidas, pues la resistencia se da entonces en términos heroicos. Los peligros contemporáneos comienzan con pasos triviales e insidiosos. Una vez que los hemos dado, nos llevan a consecuencias tan vastas que difícilmente podrían haber sido previstas. La declaración de que el mal es banal no se refiere a la magnitud, sino a la proporción: si crímenes tan grandes pueden ser consecuencias de causas tan pequeñas, puede haber esperanza de que podamos vencerlas.

Llamar banal al mal es una pieza de retórica moral, una manera de desactivar el poder que hace atractivo el fruto prohibido. Desde que Sade se volvió presentable, la inclinación a estetizar el mal ha crecido. Aun Camus vio a Sade abrazar el mal como una comprensible revuelta contra Dios. Si el Creador nos ordena hacer el bien mientras Él mismo produce mal, ¿no es preferible rechazar el bien mismo?

En realidad, Camus no recomendó nunca semejante solución, pero vio la estetización del mal como una manera de responder al absurdo. Una vez que el mal deviene estético, no está lejos de hacerse glamoroso. Por esta razón, Arendt pensó que el agnosticismo sería la más peligrosa, atractiva y extendida herejía del futuro. Por consiguiente, Arendt buscó descripciones del mal que no se dejaran ganar por el impulso de darle "grandeza satánica", pues tales impulsos son tanto pueriles como peligrosos. El tono irónico que adoptó hacia Eichmann era totalmente calculado. Es un tono que genera distancia en lugar de deseo. Como Brecht, Arendt argüía que la comedia socava el mal con mayor eficacia que la tragedia. Lo diabólico puede ser ambiguo; lo ridículo no. Llamar al mal banal es llamarlo aburrido. Y si es aburrido, su atractivo será limitado. Un hongo, después de todo, rara vez es erótico.

No el mal, sino la bondad debe ser plasmada con profundidad y dimensión. Cuando Arendt describe a los héroes, su empleo de la retórica despliega pasión moral que raya en lo sublime. Consideremos su descripción de Anton Schmidt, un soldado alemán que sacrificó su vida para ayudar a guerrilleros judíos. Cuando se estaba relatando esta historia durante el juicio de Eichmann, un silencio se adueñó de la corte "como un repentino estallido de luz en medio de impenetrables, inmensurables tinieblas". Pues

> la lección de tales historias es simple y está al alcance de todo el mundo. Desde el punto de vista político, en condiciones de terror la mayoría de la gente se doblegará, pero *algunos no lo harán*, así como la lección de los países donde la Solución Final fue propuesta es que "podría suceder" en muchos lugares, pero *no sucedió en todas partes*. Hablando en términos humanos, no hace falta más, y razonablemente no puede pedirse más, para que este planeta permanezca como un lugar adecuado para ser habitado por los seres humanos (Arendt 2, 233).

Precisamente este pasaje muestra que lo que está en juego es no solamente la educación moral, sino encontrar el instrumento apropiado para impulsar a la gente a que haga bien antes que mal. En

juego están también las cuestiones que vienen de la metafísica. Si las fuerzas que producen el mal no tienen profundidad ni dimensión, entonces el gnosticismo es falso. Pero entonces, como Arendt escribió a Kurt Blumenfeld, "El mundo, tal como Dios lo creó, me parece un buen mundo".

Llamar banal al mal es ofrecer no una definición sino una teodicea. Pues implica que las fuentes del mal no son profundas ni misteriosas, sino que están totalmente a nuestro alcance. Si es así, no infectan el mundo a una profundidad que pueda hacernos desesperar del mundo mismo. Como un hongo, pueden devastar la realidad llenando de desechos su superficie. Sus raíces, sin embargo, son suficientemente superficiales para arrancarlas.

Decir que el mal es en general comprensible en ningún caso significa decir que sea transparente. Es más bien negar que fuerzas sobrenaturales, divinas o demoniacas, actúen a su favor. También es decir que son procesos naturales los que lo causan, y que para evitarlo pueden emplearse procesos naturales. En esto el proyecto de Arendt es heredero del de Rousseau. Al ofrecer una estructura que muestra cómo los crímenes mayores pueden ser ejecutados por hombres que no tienen ninguno de los rasgos de los criminales, *Eichmann en Jerusalén* es un alegato que afirma que el mal no es una amenaza a la razón misma. Más bien, crímenes como los de Eichmann son consecuencia de la necedad, la irracionalidad, la negativa a usar la razón como deberíamos. Al igual que Rousseau, Arendt buscó mostrar que en la naturaleza de nuestros espíritus está la disposición a funcionar bien: nuestras facultades naturales son corruptibles, pero no son inherentemente corruptas. En principio, no son impotentes, como Hume lo arguyó con tanta energía. Tenemos medios tanto para comprender el mundo como para actuar en el mundo. Arendt comparó el sentimiento de la comprensión con el sentimiento de estar en casa (Arendt 8, 47). Nuestra capacidad de comprender lo que parece incomprensible es una evidencia de la idea de que los seres humanos y el mundo están hechos los unos para el otro. Como Kant lo propuso cuando comentaba la belleza natural, esto es lo más cercano al argumento del diseño que jamás podremos estar. Si ofrece algo menos que la justificación, produce algo más que la esperanza. No debe

asombrarnos que *Eichmann en Jerusalén* pueda provocar regocijo. Mary McCarthy lo comparó con escuchar *Fígaro* o *El Mesías*, "dos obras que tienen que ver con la redención" (Arendt 10, 166). La réplica de Arendt no es menos extraordinaria:

> tú eres el único lector que ha comprendido algo que yo jamás hubiera admitido: que escribí ese libro en un curioso estado de euforia. Y que desde que lo escribí siento —al cabo de veinte años [después de la guerra]— el corazón aliviado con respecto a todo este asunto. No se lo digas a nadie. ¿No prueba esto que no tengo "alma"? (Arendt 10, 210-211 [168]).

Muchas voces están en juego aquí, y sería insensato descartar alguna de ellas. Pero la euforia puede ser explicada solamente por un sentimiento de asombro y gratitud por cuanto existe. Arendt vio esto como el principio del pensamiento mismo. Después de todo, en el mundo podemos estar en casa.

La metáfora de estar en casa en el mundo es muy antigua. En su ensayo "El fin de todas las cosas" Kant hizo una lista con cuatro modelos de casas que según diferentes tradiciones podrían ser el mundo: una posada barata, una prisión, un manicomio y una letrina. Las opciones de Kant difícilmente son atractivas, pero la metáfora persiste aunque aquí carezca de imágenes aceptables. Lo normal es una casa —cualquier lugar de donde uno parta y a donde pueda regresar sin necesidad de ser interrogado—. Se trata de una metáfora que puede parecer que se atiene a expectativas muy reducidas. Ya no buscamos torres que puedan alcanzar los cielos; hemos abandonado las tentativas de probar que vivimos en una cadena del ser cada uno de cuyos eslabones sirva de testimonio a la gloria de Dios. Lo único que buscamos es la seguridad de encontrarnos en un lugar donde sepamos movernos.

La falta de tal seguridad es una piedra de toque de lo moderno. A partir de Lisboa, el mundo ha sido un objeto de estudio, pero ya no un objeto de confianza. A pesar de su aparente modestia, el concepto de casa es demasiado intencionado como para formar parte de un mundo desencantado. Es una metáfora que muestra lo mucho que

perdimos cuando perdimos el argumento del diseño. Dios era el arquitecto cuyos planes garantizaban que uno podía hacer todo eso que uno da por sentado en su propio ámbito, subir los pies a la mesa sin pedirle permiso a nadie, o ver si el piso está a punto de hundirse. Al perder el arquitecto, perdimos no solamente las estructuras mayores, sino también todos esos detalles.

En todo caso, es una metáfora que el siglo xx adoptó con particular gravedad. Una célebre sección de *Minima moralia*, de Adorno, se titula "Refugio sin hogar". Allí Adorno escribió que, sea un arrabal o un palacete,

> la casa ha pasado. Las destrucciones de las ciudades europeas, igual que los campos de concentración y de trabajo, continúan como meros ejecutores de lo que hace tiempo decidió hacer con las casas el desarrollo inmanente de la técnica [...] "Por fortuna para mí, no soy propietario de ninguna casa", escribía ya Nietzsche en *La gaya ciencia*. A lo que habría que añadir hoy: es un principio moral no sentirse en casa con uno mismo (Adorno 1, 365 [41]).

Las notas más importantes de la Teoría Crítica desarrollada por la Escuela de Fráncfort fueron sondeadas aquí. Auschwitz fue la culminación de un proceso inherente en la modernidad, no un punto de arranque a partir de ella. Al través de ese proceso perdimos algo demasiado profundo para que pueda ser totalmente mensurado. Es un proceso en el que siempre somos cómplices, si no enteramente responsables. Nada en la cultura occidental ha quedado al margen; de acuerdo con *Dialéctica de la Ilustración*, comenzó con la *Odisea*. Que nada puede redimirnos ni consolarnos ni distraernos de este proceso queda expresado en el célebre aforismo de Adorno que condena la poesía después de Auschwitz. O, como concluyó esa sección: no hay una forma correcta de vivir cuando todo está mal ("es gibt kein richtiges Leben im falschen"). Lo único que queda es el imperativo moral de no engañarnos sobre la magnitud de la catástrofe moderna. La decencia exige que nos neguemos a sentirnos en casa en cualquier estructura que el mundo ofrezca para domesticarnos. También exige que nos neguemos a sentirnos en casa en nuestra propia epidermis.

Ésta es la diferencia entre la pérdida de confianza en el mundo que ocurrió con Lisboa, y las pérdidas que hoy son evidentes. La conciencia moderna nos orilló a dejar de ver el mundo como una casa que un padre severo pero indulgente nos hubiera construido, para madurar y construirla nosotros mismos. Este proyecto se veía cada vez más peligroso, pero fue mantenido hasta la guerra. Pero la débil esperanza mesiánica que Benjamín aún vislumbraba en 1938 se vio postrada poco después. Pues nosotros, y todas nuestras penas y alegrías, estamos involucrados en la decadencia general. "Ya nada es inofensivo" (Adorno 1, 21).

La devastación fue tan extensa que los pensadores de la Escuela de Fráncfort se sintieron obligados a volver a una noción de trascendencia que todos habían antes rechazado. Pues ni los gérmenes del horror ni ningún objeto de esperanza que pudiera reemplazarlos podía ser expresado directamente. Las pérdidas son tan grandes que cualquier relación de ellas estaría amenazada por dos peligros gemelos: la tentación de la sensiblería o de la reconciliación. Para Adorno y Horkheimer, la única solución podría encontrarse en ideas que trasciendan la realidad dada para llegar a algo mejor. Los dos estaban bien conscientes de que tales soluciones semejarían ser religiosas. De hecho, ellos elogiaron la religión tradicional porque "mantenía vivos los anhelos". Horkheimer fue explícito:

> ¿Qué es la religión en el buen sentido? El impulso, aún no sofocado, que insiste en que la realidad debería ser de otra manera; que el hechizo será roto y podremos avanzar en la dirección correcta. Donde la vida apunta en este sentido con cada gesto, allí hay religión (Horkheimer 2, 6:288).

Naturalmente Horkheimer alegaba que hacía falta distinguir entre las ideas que tuvieron sus orígenes en la religión y las que deberían venir tras ellas. Así, un fragmento titulado "La cuestión de la filosofía" pone la cuestión de esta manera:

> "Si no hay Dios, no hace falta que nada en mí sea serio", dice el teólogo. El acto atroz que yo haya cometido, el sufrimiento que permito

> que exista, viven a partir del momento en que ocurren solamente en la memoria humana consciente y expiran con ella [...] ¿Puede alguien admitir esto y vivir una vida seria aunque sin Dios? Tal es la cuestión de la filosofía (*ibid.*, 198).

Pero las protestas de que se pretende que todo este elogio de la trascendencia sea al margen de Dios son menos convincentes cuando atendemos a los detalles. Adorno se aventuró tanto como para defender los argumentos de Kant en torno a la inmortalidad, pues condenan lo insoportable que es lo dado y fortalecen el espíritu que lo reconoce (Adorno 2, 376). La tradición judía, lo mismo que la kantiana, cree que las ideas trascendentes son necesarias. Una y otra sostienen que tales ideas son inefables por necesidad. Horkheimer registró su deuda con cada una de ellas en una nota titulada "Sobre la Teoría Crítica":

> La prohibición judía de representar a Dios y la prohibición kantiana de aventurarse en mundos inteligibles implican el reconocimiento del absoluto, cuya determinación es imposible. Lo mismo es cierto para la teoría crítica, en tanto que declara que lo malo —primero en la esfera social, pero también en la moral, la del ser humano individual— puede ser descrito, pero no, sin embargo, lo bueno (*ibid.*, 419).

Representar los ideales siempre los traiciona. Pues los ideales, por naturaleza, siempre son más y mejor que todo cuanto sólo es. Por esto todo lo que es más querido para la razón debe quedar fuera del conocimiento. Ahora, la mayor parte de la filosofía del siglo xx concuerda sobre lo poco que sabemos de los objetos de la metafísica tradicional. Difiere en su punto de vista hacia todo eso que no podemos conocer —todo lo que Kant consignó al terreno de lo inexpresable—. Para la filosofía analítica lo que importa es restringir nuestro discurso para que no nos extraviemos en el absurdo. Para la filosofía continental, lo que importa es la esperanza de otras formas de articulación. La diferencia entre ellas queda de manifiesto en sus diferentes respuestas a la pregunta: El impulso a ir más allá de la experiencia, ¿es parte de la experiencia misma? El deseo de la trascendencia, ¿es

asunto de la psicología, en cuyo caso lo aconsejable es buscar una buena cura? O la existencia de ese deseo, ¿es fundamental para toda experiencia que podamos reconocer como humana?[22]

Al insistir en esto último, la Escuela de Fráncfort criticó no sólo la filosofía analítica, que en primer lugar nunca tomó en serio, sino también a Nietzsche, que era mucho más importante para ella. Recuérdese que para Nietzsche todo vínculo con la trascendencia era una traición a la vida misma. Nietzsche consideró todo llamado al más allá como una expresión del instinto teológico, con el que estaba en guerra. La guerra en la que estaba empeñado era total. Los anticristianos tradicionales limitaban sus ataques al cielo. El blanco de Nietzsche era mayor. *La esperanza misma* debe ser combatida, pues la esperanza de algo mejor condena todo lo que hay. Así, Nietzsche hizo una nueva lectura de la caja de Pandora: la esperanza no es una redención. Más bien, es el mal que debería permanecer encerrado en la caja pues los griegos lo consideraban el único mal que era realmente maligno.

Los esfuerzos de Nietzsche no conmovieron a pocos pensadores europeos. Pero vacilaron en un evento que aún el mismo Nietzsche, tan clarividente, nunca imaginó. Auschwitz funcionó como una prueba de que algunos mundos son inaceptables. Demandó un retorno a toda aquella maquinaria de la trascendencia que había parecido caduca. Así, Adorno escribió que Auschwitz había, por sí mismo, establecido un nuevo imperativo categórico: actuar de tal manera que Auschwitz no llegara nunca a repetirse. Pues, como Adorno hizo notar, las quejas contra la apatía desesperanzada de la realidad inmanente no son nada nuevo. Los teólogos y los poetas, como el rey Salomón, las han expresado. Para pasar de las quejas sobre la falta de esperanza que nos ofrece la realidad a algo que pueda llevarnos más

[22] El propio Kant insistió en que el impulso de ir más allá de la experiencia dada es una señal tan central de lo humano como el hecho de que estemos limitados a ella. La Teoría Crítica reconoció esto, y Benjamin es particularmente explícito en este punto; véase Benjamin 2, 164. Justamente por esta razón, Wittgenstein es el filósofo del siglo xx que más resiste ser clasificado. Mientras nadie dijo más claramente que las preguntas que no pueden ser planteadas eran las únicas que tenían importancia, nadie combatió más ardientemente sus propios impulsos a plantearlas.

allá, necesitamos ideas trascendentes. Pues "Sólo cuando lo que es se puede cambiar, lo que es no lo es todo" *[Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles]* (Adorno 2, 388).

Pero ¿la Teoría Crítica pensó que el mundo podía ser cambiado? Probablemente ésta sea la cuestión más debatida sobre la obra de Adorno y Horkheimer. Ellos insistieron en que para protestar contra la realidad, hacen falta ideas que la trasciendan. Sus críticos vieron tales protestas como endebles celebraciones de causas perdidas largo tiempo atrás. En un principio la Teoría Crítica sostuvo que la filosofía, al conservar vivos los ideales podía funcionar como un correctivo de la historia (Horkheimer 1, 186). Pero el pesimismo implícito en obras posteriores, así como sus respuestas ambivalentes a la protesta política real, llevó a muchos a concluir que los autores de la Teoría Crítica buscaban menos corregir la historia que hacerla objeto de elegías. Puede parecer que la *Dialéctica de la Ilustración* describe el peor de todos los mundos: no tenemos a nadie a quien culpar por nuestros infortunios, pero el proceso es tan rápido y autosuficiente que no podemos detener lo que iniciamos. Después de tal diagnóstico, el llamado a la trascendencia puede rápidamente convertirse en una excusa para la falta de acción. La respuesta de la Escuela de Fráncfort a tales críticas nunca fue clara.

Auschwitz fue el acicate para reinstalar la trascendencia, pero ese impulso no terminó allí. La antítesis entre la realidad inmanente y la realidad trascendente, que cada vez tuvo mayor presencia en la Escuela de Fráncfort, adoptó una forma de protesta que no podía quedar contenida en términos políticos. Si los problemas inherentes en la relación de la humanidad moderna con el mundo comenzaban con Odiseo, sus soluciones no quedarían agotadas con cambios en la organización política en particular. Tanto Adorno como Horkheimer subrayaron esos rasgos de desastre que eran nuevos para el siglo xx. Ambos hicieron hincapié en la necesidad de encontrar formas de respuesta que aún no estaban articuladas. Aprovecharon con casi fruición la metáfora de la falta de hogar e hicieron del exilio un emblema de la vida moderna en general. Sin embargo, cada uno fue enérgico para alegar que el siglo xx era solamente un extremo. Los problemas que planteaba no estaban constreñidos a ese tiempo. Así, una razón

para volver a los elementos del lenguaje sagrado queda a la mano. Auschwitz presentaba una nueva serie de problemas, pero para entenderlos mejor convenía emplear el vocabulario de los problemas antiguos. Adorno insistió en que los campos de la muerte convirtieron a la muerte en algo que nunca antes había sido, pero insistió también en que la muerte es un problema que no tiene sentido y para el cual no hay consuelo —precisamente porque, contra Heidegger, es ajeno al ser humano—. Ninguna vida alcanza para que se realice el potencial que contiene. De ahí que la muerte y la vida estén empeñadas en una guerra irreconciliable. Desde otro punto de vista, más propicio, Améry llegó a conclusiones semejantes, cuya expresión tomó una forma aún más cruda. Después de haber escrito una de las más devastadoras descripciones de la vida en Auschwitz, Améry escribió un libro en el que afirma que nada de lo que vio allí es equiparable al horror del proceso universal del envejecimiento y la muerte. Pues no hay manera de escapar; implica una traición desde dentro. La muerte, para Améry, es el enemigo extremo de la razón.[23]

En obras como éstas vislumbramos un giro en la dirección del mal metafísico, y del bagaje entero de la metafísica, que la mayoría de las tendencias de la filosofía moderna descartaron con orgullo. Es verdad que muchas terminaron por estar de acuerdo con Wittgenstein en que todo aquello que no puede ser dicho directamente es lo que más importa. Como Adorno escribió, en un admirable texto polémico:

> El hecho de que la filosofía metafísica, que históricamente coincide con los grandes sistemas en lo esencial, tenga más *Glanz* que el empirismo y el positivismo no es, como podría hacer creer la imbécil expresión "poesía conceptual", ni algo meramente estético ni el cumplimiento psicológico de un deseo. La calidad inmanente del pensamiento, lo que en él se manifiesta de fuerza, resistencia, fantasía, como unidad de lo crítico con su contrario es, si no un *index veri*, al menos una clave. Incluso si Carnap y Mies estuvieran más en lo cierto que Kant y Hegel, ésa no podría ser la verdad (Adorno 2, 329 [375]).

[23] Véase Améry 2.

Aquí, la inefabilidad de la metafísica es la raíz de su fuerza y su fulgor.

Precisamente este pasaje podría sugerir por qué la filosofía analítica se inclinó a abandonar el problema del mal a pesar de que recuperó la mayoría de los demás temas de la historia de la filosofía. Pues la exposición precedente parece confirmar sus peores temores. El *Glanz* de Adorno puede traducirse como *ostentación* o *glamour* o bien como *fulgor*. La filosofía analítica sale al camino con el propósito de sustituir el glamour de una metafísica indulgente con ella misma con virtudes más humildes, y estas citas parecen brindar más oportunidades para hacerlo. Pues, podría decirse, todo el *Glanz* de las cuestiones metafísicas en torno al problema del mal proviene del arrebol de la religión. ¿No es ésta la clase de disimulada incitación a la teología para cuya supresión fue creada la filosofía analítica? Adorno dijo que el problema vulgarmente conocido como el del sentido de la vida refleja la persistencia de "categorías metafísicas secularizadas" (Adorno 2, 344 [367]). Odo Marquard ha ofrecido una defensa escéptica de la metafísica: la metafísica puede no resolver problemas, pero hace falta para mantener vivas las cuestiones de sentido (Marquard 2, 48). Pero si el sentido aparece ahora en el papel que épocas menos cautas reservaban a Dios, ¿no deberíamos dejarlo, cien años después de Nietzsche, descansar en paz?

La obra de John Rawls se desarrolló en las mejores tradiciones de la filosofía analítica. El apartamiento de la metafísica clásica que generalmente se produce en ellas se vio reforzado, en el caso de Rawls, por dos factores. Uno fue esa clase de humildad personal que hace repulsivas las formas de especulación grandilocuentes. El otro era un resuelto sentido de prioridad moral. Comprender qué intenciones son las correctas es más importante que comprender qué son las intenciones, y hacer a un lado lo primero hasta que se haya realizado lo segundo es muy probable que nos lleve a errores. La insistencia de Rawls en hacer teoría moral y teoría política con independencia de la metafísica tiene pues raíces profundas y a lo largo de su carrera reincidió en ello con frecuencia. Es en verdad asombroso haber recientemente encontrado indicios de que el problema del mal desempeña un papel importante en su obra.

No me refiero a que haya escrito el libro más importante de ética sustantiva en inglés, después de John Stuart Mill. La ética sustantiva se encontraba paralizada por cuestiones como si los juicios morales podían ser justificados o no. La *Teoría de la justicia* en realidad hizo algunos y, para cualquiera que persista en sus inclinaciones a creer que todos los juicios morales son simplemente expresiones del sentimiento, ofreció 587 páginas de argumentos densamente justificados para apoyarlos. Ofrecer directrices específicas para resolver problemas morales y políticos seguramente puede contribuir a la prevención de males específicos. Por sí mismo, sin embargo, esto debería hacer de la obra de Rawls una contribución sólo a la ética. Su obra se encuentra en la tradición a la que está dedicado este libro, porque su ética está escrita como respuesta a dos cuestiones metafísicas que rondan el problema del mal: el problema de la contingencia y el problema de la reconciliación.

Aunque es fácil perderlo entre la jerga de la filosofía analítica y de la teoría de la elección racional en que el libro está escrito, el problema de la contingencia es central en *Teoría de la justicia*. En este libro Rawls presentó un método para tomar decisiones razonables sobre la estructura de las instituciones políticas. Al decidir si una sociedad es justa, se nos pide que elijamos la sociedad donde nos gustaría vivir si no supiéramos nada de nosotros mismos en particular. Rawls propone un experimento de pensamiento en el cual cubrimos nuestras características con un velo de ignorancia. Uno va a escoger el mundo que uno quiere para uno mismo y para sus hijos sin tener idea de si uno o ellos serán ricos o pobres, varones o mujeres, ciudadanos de Nueva York o de Burundi. Hasta aquí, esto es una versión de la teoría liberal del contrato social, una tradición en la que Rawls abrevó. Pero Rawls fue considerablemente más lejos: al decidir sobre las instituciones sociales, uno tiene que imaginar que no sabe nada de sus capacidades ni de sus inclinaciones. Uno puede preferir escribir poesía, o establecer una comunidad ascética dedicada a la salvación en el otro mundo. Uno puede sentirse más desilusionado por perderse un juego de pelota que por el fracaso de la ONU para lograr la paz en los Balcanes. Uno puede ser tímido o atrevido, ardiente o frío. Uno no sabe nada de esto, de manera que la elección que se haga debe ser la correcta para quienquiera que uno resulte ser.

Todo esto es un experimento de pensamiento al que muchos críticos no le vieron objeto. Ya era bastante malo que fuera un experimento de pensamiento que presupusiese el sentimiento de justicia que, según se esperaba, demostraría. Pues, al igual que Kant, Rawls negaba que pudiera haber una respuesta para esa cuestión. ¿Por qué tendríamos que ser morales? Ningún argumento puede obligarlo a uno a estar en los zapatos de otra persona. Es posible que uno acepte considerar el mundo desde algún otro lugar que no sea aquel en que, por accidente, uno se encuentra, o que uno no lo acepte. Los intereses particulares no pueden obligarlo a uno a adoptar una perspectiva universal; las razones instrumentales no pueden servir como terreno para las razones morales. Ahora, estos problemas estaban presentes en el imperativo categórico, el otro experimento de pensamiento que influyó a Rawls. Pero, al extenderse en ese modelo, muchos críticos pensaron que Rawls se estaba extendiendo sólo en sus defectos. Sus sujetos ideales carecían de todas las cualidades particulares que nos hacen singularmente humanos. Suponiendo que tuviéramos éxito para imaginarnos como las criaturas incorpóreas que supone la posición original de Rawls, ¿por qué iríamos a *querer* ver el mundo desde ese punto de vista?

La respuesta se encuentra en los primeros trabajos de Rawls. Esa posición original hace posible que nos rebelemos contra las arbitrariedades de la naturaleza. Los hechos naturales son contingentes. Cuando permitimos que esos hechos tengan un significado social, consentimos la injusticia.

> Sin embargo, no es necesario que los hombres se sometan a estas contingencias. El sistema social no es un orden inmodificable colocado más allá del control de los hombres, sino un patrón de la acción humana. En la justicia como imparcialidad los hombres convienen en compartir el destino común. Al formar sus instituciones deciden aprovechar los accidentes de la naturaleza y las circunstancias sociales sólo cuando el hacerlo sea para el beneficio común. Los dos principios son una manera equitativa de afrontar las arbitrariedades de la fortuna (Rawls 1, 104-105 [102]).

Muchas contingencias son accidentes perdurables de la naturaleza y no podemos ni siquiera mitigar sus efectos. Uno puede tomar el tren que no debía y acabar en una explosión —o perderlo y acabar en un terremoto—. Creer que la fortuna es arbitraria ayuda a alguna gente a aceptarla. Para otros, como Rawls, esta creencia sirve como un acicate para hacer todo lo que uno pueda para atemperar la fuerza de los accidentes naturales. Si muchos hechos de la naturaleza no pueden ser cambiados, algunas de sus secuelas están en nuestras manos. Nuestra inteligencia innata o nuestra buena disposición a tomar mayores riesgos que el vecino son asuntos tanto de fortuna como de confianza. Nadie merece lo que tiene al nacer. Pues el desierto y la justicia no son categorías naturales; nosotros podemos ponerlas en el mundo, si así lo decidimos. Trabajar para proyectar un mundo social en donde la fortuna no tenga un papel decisivo es una manera de afirmar nuestra libertad. La naturaleza puede ser contingente; no hace falta seguirla.

Las propuestas de Alfonso estaban confinadas al cosmos. Un monarca, no importa cuán ilustrado, no parece el más indicado para proponer un mundo donde los accidentes de nacimiento no decidan el orden social. Pero las obras finales de Rawls muestran que el impulso de Alfonso podría reaparecer en la filosofía analítica. Rediseñar una parte del mundo es un proyecto que se adopta con la esperanza de apuntalar el mundo como un todo. La influencia de Kant en Rawls es clara en *Teoría de la justicia*. Pero *La justicia como equidad*, ideada como un replanteamiento de sus obras anteriores, comienza con una invocación a Hegel.

> Un tercer papel, subrayado por Hegel en sus *Principios de la filosofía del derecho* (1821), es el de reconciliación: la filosofía política puede tratar de calmar nuestra frustración y nuestra ira contra nuestra sociedad y su historia mostrándonos cómo sus instituciones, cuando se las entiende adecuadamente desde un punto de vista filosófico, son racionales y se han desarrollado a lo largo del tiempo de ese preciso modo a fin de alcanzar su forma racional presente. Esto encuentra acomodo en el célebre dicho de Hegel: "Cuando miramos al mundo racionalmente, el mundo nos devuelve una mirada racional". Hegel busca la reconciliación para nosotros —*Versöhnung*—, lo que significa que debemos aceptar y afirmar nuestro mundo social positivamente, y no sólo resignarnos a él (Rawls 3, 25 [3]).

Rawls declara su compromiso con este papel de la filosofía política. Si su obra da claras muestras de las indecisiones impuestas por los escrúpulos de la filosofía analítica, Auschwitz e Hiroshima son fuentes tácitas de su renuencia a escribir *sotto voce*.[24]

Mientras más sabemos sobre la historia de la filosofía, y sobre la historia en general, más razones tenemos para no aceptar ningún trato con una reconciliación multiplicada. A continuación del pasaje que acabo de citar, Rawls nos advierte de nuevo en contra de permitir que su propia filosofía política sirva como una forma de reconciliación en el sentido que Marx llamó ideológica. No podemos permitir que la posibilidad de un orden social decente nos consuele por la ausencia de uno que sea real. La conciencia de los riesgos teóricos y prácticos ha cambiado nuestras expectativas; incluso nuestras esperanzas deben ser graduales. Hegel quería mostrar la presencia real de la razón en el mundo como un todo. Rawls quedaría satisfecho con mostrar la posibilidad de la razón en el mundo social. Según dice en *La ley de los pueblos*, esto, sin embargo, sería bastante. "Para reconciliarse con el mundo social, uno debe ser capaz de verlo como razonable y racional" (Rawls 2, 149 [127]).

Rawls describe el propósito de su obra como una demostración de que alcanzar una utopía realista es posible. Una utopía realista es una sociedad en la cual los mayores males de la historia de los hombres —la guerra injusta y la opresión, el hambre y la pobreza, el genocidio y los asesinatos masivos— sean eliminados mediante instituciones justas desde un punto de vista político. Sin la esperanza de que esto pueda alcanzarse, "podríamos preguntar, con Kant, si merece la pena que los seres humanos vivan sobre la tierra" (Rawls 2, 128). Rawls hizo hincapié, por supuesto, en que lo más que muestra su obra es algo acerca de la posibilidad. A diferencia de Hegel, no

[24] Aunque su artículo en *Dissent*, en el quincuagésimo aniversario de Hiroshima, es el único texto publicado en que Rawls alude a estas fuentes, su presencia resulta evidente a partir de conversaciones privadas.

hay ningún sentido en que sostenga que tal mundo es real en el presente ni necesariamente en el futuro. Desarrollar un modelo para un sistema social que creara la justicia reduciendo el papel de la suerte en nuestras vidas no es, desde luego, lo mismo que conseguirlo. Pero si el proyecto no es meramente utópico,

> creo que la posibilidad misma de dicho orden puede reconciliarnos con el mundo social. La posibilidad no es simplemente lógica sino que guarda relación con las tendencias e inclinaciones profundas del mundo social. Pues mientras creamos por buenas razones que es posible un orden político y social autosuficiente y razonablemente justo, en lo interno y en lo externo podemos esperar de manera razonable que nosotros u otros, en algún momento y en algún lugar, lo alcanzaremos; y entonces podremos hacer algo en esa dirección. Esto, de por sí, abstracción hecha de nuestro éxito o fracaso, basta para eliminar los peligros del cinismo y la resignación (Rawls 2, 150-151 [128]).

El retorno del problema del mal en la obra de Rawls, a pesar de sus enormes esfuerzos (y los de sus amigos) para evitar las trampas metafísicas, debe contar para las repercusiones de sus trabajos en conjunto.[25] La reciente publicación de sus clases de historia de la filosofía es un testimonio del compromiso de Rawls con la historia de la filosofía. Su compromiso con el problema del mal muestra qué tan a fondo es parte de ella. El hecho de que este compromiso fue cada vez más difícil de evitar casi a pesar de sus inclinaciones personales, algo indica sobre el propio problema del mal.

[25] Debe subrayarse que la renuencia de Rawls a embarcarse en la metafísica era tan grande que los alcances de su compromiso con tales cuestiones fueron por mucho tiempo confusos para sus alumnos, incluida esta autora. En conversaciones y en su correspondencia, ocasionalmente Rawls dijo que le preocupaba el problema del mal, y lo trataba con observaciones muy fragmentarias en el tono esbozado arriba. En su excelente "Breve semblanza de la vida de Rawls", en Richardson y Weithman, Thomas Pogge escribe que "toda su vida Rawls estuvo interesado en la cuestión de si la vida humana es redimible, y hasta dónde". Pogge comenta el uso frecuente que Rawls hacía de la palabra *redimir* durante las entrevistas que sostuvo con él para escribir su semblanza. Pero ésta no es la clase de lenguaje que dejara ni siquiera un eco en sus primeras obras, ni la palabra *males* figura de manera significativa antes de *La ley de los pueblos*.

Orígenes: el principio de la razón suficiente

En la sección anterior esbocé las obras de algunos pensadores de la posguerra cuyo discurso se reflejaba en la teología. De ellos, solamente Arendt reconoce "una confianza pueril en Dios" (Arendt 6, 202), mientras los demás se confesaban ateos. Todos ellos buscaban a tientas formular una serie de problemas que sabían que no podían ser discutidos en términos teológicos. Y sin embargo, podría argüirse, este mismo ir a tientas delata sus orígenes en presunciones religiosas que los autores no lograron superar.

La cuestión de si el problema del mal se deriva de inquietudes religiosas ha proyectado su sombra sobre nuestra exposición. Es tiempo de encararlo en forma directa. Hegel fue el primero que hizo hincapié en las formas en que la idea de progreso tiene continuidad con la idea de Providencia, pero nunca pensó que una se derivara de la otra. ¿Cómo se relacionan el progreso y la Providencia? La exposición alemana de esta cuestión se centró en el debate de la secularización, que comenzó con obras como las de Karl Loewith y Jacob Taubes. Cada uno de ellos, en forma independiente, advirtieron similitudes de estructura y de funcionamiento entre las ideas decimonónicas de progreso y las ideas clásicas de la Providencia.[26] Así, era natural concluir que las declaraciones sobre el progreso tomadas de filosofías de la historia se derivaban de la teología. La astucia de la razón, la mano invisible y el proletariado son diferentes maneras de sustituir la mano de la Providencia y no pueden entenderse sin ella. Hans Blumenberg respondió a tales afirmaciones defendiendo lo que él llamó la legitimidad de lo moderno: la idea de que muchos conceptos modernos, incluyendo el progreso, eran independientes e irreducibles. Mientras tales conceptos ocupaban el mismo espacio que antes llenaban conceptos teológicos, no eran simples derivaciones de ellos. Más bien, representaban algo nuevo, original, y constitutivo de la conciencia moderna.

[26] Véanse Loewith, Taubes. Para parte de la exposición que sigue, véase Blumenberg 1 y Marquand 1. Robert Pippin es autor del mejor comentario en inglés; véase su "Blumenberg y el problema de la modernidad", en Pippin 2.

Gran parte de este debate, así sea rico e interesante, depende de las proposiciones tácitas que incluye la metáfora inicial de las *Tesis de filosofía de la historia*, de Walter Benjamin.

> Se cuenta la historia de un autómata construido de tal manera que podía ganar una partida de ajedrez, contestando cada jugada de su oponente con una contrajugada. Un muñeco vestido a la turca y con un narguile en la boca se hallaba sentado ante un tablero que estaba en una gran mesa. Un sistema de espejos creaba la ilusión de que esta mesa era transparente por todas partes. En realidad, un pequeño jorobado que era un experto jugador de ajedrez se sentaba dentro y con unas cuerdas dirigía la mano del muñeco. Uno puede imaginar el equivalente filosófico de este aparato. El muñeco llamado "materialismo histórico" ganará todo el tiempo. Fácilmente será un rival a la altura de cualquiera, en tanto que aproveche los servicios de la teología, que hoy en día, como sabemos, parece marchita y debe ser mantenida fuera de vista (Benjamin 3, 253).

Blumenberg tenía razón al ver que lo que está en juego en el debate sobre si la idea de progreso se deriva de la Providencia o no, es la cuestión de la legitimidad. Pues el autómata de Benjamin es un fraude. Lo que parecía una genuina invención moderna (el robot en el que soñamos, con temor y placer) resultó no ser otra cosa que un ser humano ordinario, y para colmo un viejo bizantino. Si la filosofía de la historia es impulsada por la historia como el jugador de ajedrez por el jorobadito, los resultados serán igualmente decepcionantes.

Pese a su interés literario, las proposiciones tras la metáfora de Benjamin son extrañamente positivistas. Como en la exposición de Comte, la metáfora sugiere que, en principio, el pensamiento podría ser dividido en una fase teológica y otra metafísica. Esto implicaría que pasar de una a otra sería una forma de progreso —sin la proposición de Comte de que el progreso realmente ocurre—. Si volvemos a nuestras raíces arrostramos deterioro; si no lo hacemos, nos enfrentamos al autoengaño. Benjamin nos dejó pocas opciones. Por supuesto, la discusión de que una idea secular haya nacido de una sagrada no necesita terminar en la exigencia de que sea rechazada. Para los lectores seculares, destacar que la idea de progreso tiene rancios y marchitos orígenes en la teología es suficiente para debilitarla. Pero otros lectores pueden incitarnos a aceptar los fundamentos religiosos de la modernidad y a retornar a la fe con los ojos abiertos. Lo que está en juego aquí es más la Ilustración que el progreso. ¿Hay fantasmas (o muy próximos a ser fantasmas) en la maquinaria? Si sus agentes están guiados por el mismo espíritu que mueve a los demás, la Ilustración no tendrá instrumentos para quitarlos. Lo que está en juego no es sólo una cuestión erudita en la historia de las ideas. Si conceptos como progreso, y el propio mal, quedan reducidos a sus orígenes religiosos, su empleo será monopolizado por las esferas religiosas —y no por las más escrupulosas, ciertamente—. La clara necesidad humana de reconocer al mal como mal y buscar el progreso como progreso, no puede ser satisfecha por quienes dudan que los conceptos puedan sostenerse por ellos mismos.

Los pensadores que apoyan la tesis de la secularización coligen que la transformación de conceptos ocurrió de manera ingenua. En realidad, fue totalmente consciente. Los primeros filósofos estaban bien al tanto de la continuidad entre conceptos sagrados y seculares, aunque estuvieran empeñados en transformarla. Kant, Hegel y Marx, los tres sostuvieron que hay ciertas cuestiones que son esenciales para la razón humana. Tales cuestiones serán expresadas y contestadas de manera diferente en tiempos diferentes. Podemos hacer o no hacer progresos para resolverlas, pero cuanto se vea como progreso en irlas dejando atrás será simplemente represión. Las ideas de progreso y de Providencia son formas alternativas de resolver versiones del mismo problema. Ninguna puede ser reducida a, ni derivada de la otra. Pues son el resultado no de un accidente histórico (ni siquiera un accidente histórico tan grande como la noción judeocristiana de un Dios personal), sino de algo que tiene que ver con la naturaleza humana misma.

Hegel expresó esta idea en su *Introducción* a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*:

> Otra de las razones principales por las que he citado esta muestra primigenia de la idea de que la razón gobierna el mundo [en Anaxá-

goras], y he comentado su improcedencia es porque ha sido también aplicada, y más plenamente, a otro sujeto con el que todos estamos familiarizados y de cuya verdad nosotros estamos personalmente convencidos: me refiero, por supuesto, a la verdad religiosa de que el mundo no es presa de la fortuna y de causas contingentes externas, sino que está gobernado por la Providencia [...] La verdad, entonces, de que los eventos del mundo están regidos por una Providencia, por supuesto una Providencia divina, es coherente con el principio en cuestión. Pues la divina Providencia es sabiduría, igualada por un poder infinito, que cumple sus fines, por ejemplo, el diseño racional y total del mundo; y la razón es el pensamiento que se determina libremente, o lo que los griegos llamaban *nous* (Hegel 5, 35).

Para Hegel, la Providencia era *una* expresión de una idea que se remonta a los presocráticos, y en otros tiempos puede tener otras interpretaciones. Ninguna de estas expresiones nace de otra; todas se derivan de una verdad fundamental de la razón misma. Kant las llama una necesidad más que una verdad, pero sostuvo que son igualmente universales. Desde este punto de vista el problema del mal no se deriva de la religión; la religión es una clase de tentativa para resolver el problema del mal. La invención de la Providencia fue resultado de la necesidad de una máquina de progreso en un mundo que ofrece poco espacio para la esperanza.

Por consiguiente, la propuesta de que la incorporación de categorías sagradas por parte de Hegel o de Marx no fue consciente ni crítica debería ser rechazada. Los dos estaban bien conscientes de que estaban intentando resolver problemas tradicionalmente resueltos por la teología, y que lo hacían con conceptos que habían sido desarrollados mediante la interacción con la religión. Los filósofos del siglo XIX sabían que estaban volviendo a trabajar con ideas que habían sido descartadas bajo la forma de la religión tradicional, y los filósofos del siglo XX no eran más ingenuos. Si Adorno pensaba que el consuelo ofrecido por la poesía debía ser inaceptable después de Auschwitz, difícilmente habría aceptado el consuelo de la teodicea. Arendt se opuso tan rotundamente a todo lo que se asemejara al hegelianismo que batalló para encontrar una forma de reconciliación que pudiera eludir las celadas hegelianas. Por encima de todas sus diferencias, estos pensadores compartieron la conciencia de los fracasos de la filosofía anterior. Si —después de Auschwitz— de cualquier modo retomaron elementos del problema del mal tradicional en pasajes centrales de sus obras, debemos concluir que algo más, aparte de Dios, estaba en juego.

El impulso a la teodicea no es una reliquia del monoteísmo; va mucho más allá. En realidad, es parte del mismo impulso que lleva al monoteísmo. Cuando recordamos que debates similares han venido dándose en la teología, desde la más remota antigüedad, debemos dejar de ver estas cuestiones como teológicas. En cada una de las tres grandes tradiciones religiosas de Occidente siguen dándose debates en torno a la pregunta: ¿Fue la razón el mayor de los dones que Dios nos dio? Si es así, arguye un bando, Dios está obligado a adherirse a ella; si no, arguye el otro, no estamos obligados a otra cosa que no sea obedecer Su voluntad.[27] Aquí la presencia de Dios se da por descontada por todas las partes; lo que está en tela de juicio es Su relación con la razón. Para nosotros, esto se convierte en la cuestión de la inteligibilidad: ¿Nuestras capacidades para encontrar y crear sentido en el mundo son adecuadas para un mundo que parece decidido a frustrarlas?

Pero una vez que uno busca un origen para el impulso de la teodicea más básico que la religión, uno está listo para que lo manden a leer a Freud. Freud pensaba que la religión misma comienza en los deseos irrealizados del niño atemorizado. Recuérdese que Freud remontó todas las cuestiones relacionadas con la Providencia a la necesidad de protección del niño contra los sufrimientos que lo amenazan. Para Freud, como para el niño, si tales raíces pueden dividirse en males moral y natural no tiene ningún interés. Los seres humanos y las fuerzas de la naturaleza pueden igualmente causar

[27] La idea de que mostrar que el universo es comprensible es un proyecto moral es una manera de interpretar los repetidos intentos de combatir el voluntarismo descritos en el magistral libro de J. B. Schneewind *La invención de la autonomía*. La filosofía moral moderna, según sugiere, considera que la autonomía y la benevolencia surgen una al servicio de la otra.

terror. El niño busca el abrigo de algo que pueda darle la más amplia protección. Inventa la noción de la Providencia con la esperanza de ser protegido y cuando eso fracasa, busca vengarse. Esta explicación cuenta para el surgimiento de alguna versión de pensamiento providencial en la mayoría de las culturas. Freud pensó que era universal, pero un caso de ilusión universal. Sentía un desdén particular por los pensadores modernos que sabían muy bien dar toda la voz a los deseos del niño y, sin embargo, procuraban obstruirlos a como diera lugar. Así, Freud llegó a la conclusión de que la tentativa de reemplazar la mano de la Providencia con un principio abstracto impersonal era un acto de mala fe que estaba a un paso de la blasfemia. La explicación de Freud le confiere sentido al hecho de que el problema del mal sobrevive a los ataques contra la religión, aun cuando condene esa supervivencia como una cobardía. Pues en tal caso, la esperanza de encontrar sentido en el mundo es más antigua que Atenas y Jerusalén juntos. Aunque es más elemental, no es menos venerable. Si el problema del mal comienza en el niño asediado por el terror, nuestro continuo compromiso con él es una expresión de miedo.

Cuando el niño no está asustado, parece estar rezongando. Así, algunos ven el problema del mal como una petición de recompensas. Como fuimos educados para esperar la paga, nos sentimos perplejos cuando la felicidad y la virtud no coinciden. Aquí la Providencia adopta la forma más de la madre indulgente que del padre vengativo, pero de cualquier modo permanecemos pueriles. La postura que Joe Hill llamó *pie-in-the-sky-when-you-die* [el-pastel-en-el-cielo-cuando-mueras] es más cruda que cuanto hasta ahora hayamos considerado. No hace falta ser Kant para darse cuenta de que tanto cálculo es enemigo de toda idea de moralidad. Enseñar a los niños a ser decentes es un asunto de enseñarles que el mundo *no* funciona recompensándolos con golosinas cuando hacen bien las cosas, y de insistir en que de cualquier modo tienen que hacerlas. Hay quienes, sin embargo, sospechan que esto es siempre donde comenzamos. El niño que busca las galletas se convierte en el adulto que busca la mano de la Providencia. Ha aprendido a posponer la satisfacción, pero en el fondo sus necesidades son las mismas.

El propio Freud sabía que señalar los orígenes de una creencia no es nunca un argumento en su contra. La creencia en la Providencia puede originarse en las esperanzas que tiene el niño de ser recompensado mientras los demás son castigados —y a pesar de eso ser verdadera—. Sin embargo, aún después de que hemos aprendido a librarnos de la falacia genética, lo que dice Freud puede ser más eficaz para debilitar nuestras creencias que cualquier argumento. Presentar el problema del mal como una expresión de las necesidades infantiles es presentarnos un paradigma que nos hace sentirnos avergonzados. Si el problema es una forma de lloriqueo metafísico, lo único que podemos esperar es madurar y superarlo. En ese caso, la distancia que la filosofía contemporánea suele mantener con el problema del mal se verá como una de las raras pruebas de progreso en este campo, y su buena disposición para ignorar la centralidad del problema para los pensadores anteriores una simple aplicación del principio de caridad. Es bastante difícil ver a Kant, por ejemplo, constreñido por la teología filosófica que su propia metafísica socavó. Considerarlo entrampado en el campo de las fantasías infantiles parece positivamente irrespetuoso.

Cuando lo que está en juego es menos un asunto de argumentos que de orígenes, necesitamos paradigmas de explicación diferentes. Supongamos que el problema del mal en efecto expresa proposiciones que emergen en la infancia. ¿Nos hace falta aceptar la imagen misma de la infancia que nos ofrece Freud? El niño de Freud es una criatura humillada, arrastrada por el malestar, el pavor y la vergüenza. Pero el niño puede ser también una figura prometedora. Abre los ojos al mundo con asombro tanto como con temor. Aquí la inocencia puede ser una fuente de vigor. Sus preguntas acerca de por qué las cosas son como son, no cesan, a tono con Freud, cuando se entera de dónde vienen los bebés. El impulso de dar la bienvenida a cada respuesta con otra pregunta se encuentra en los niños no porque sea pueril, sino porque es natural. Una vez que iniciamos la búsqueda del conocimiento, no hay un lugar obvio para detenerse. El hecho de que el deseo de saberlo todo no pueda ser satisfecho no lo vuelve insensato ni patológico. En realidad, se encuentra encarnado en el principio mismo de la razón suficiente.

El principio de la razón suficiente expresa la creencia de que podemos encontrar una razón para todo lo que el mundo nos presenta. No es una idea que derivemos del mundo, sino una idea que traemos al mundo. Kant la llamó un principio regulativo —no un deseo pueril, sino un instinto esencial para la razón misma—. Los niños lo despliegan más abiertamente que los adultos porque han sufrido menos decepciones. Continuarán planteando preguntas aun después de que hayan escuchado la impaciente respuesta: *Porque así es como es el mundo*. La mayoría de los niños continuaran porfiados: *Pero ¿por qué el mundo es como es?* La única respuesta verdaderamente satisfactoria es ésta: *Porque es el mejor*. Dejamos de preguntar por qué cuando todo es como debería ser. No debe extrañarnos que Hegel llamara la obra de Leibniz un cuento de hadas metafísico; los niños son leibnizianos naturales. En el rechazo de los niños a aceptar un mundo sin sentido descansa toda la esperanza que una y otra vez nos hace comenzar de nuevo.

El niño surgió como una figura para la filosofía en el momento en que la demanda de la teodicea era más intensa. Ya dije que el optimismo patente en la explosión de interés por la teodicea durante el siglo XVIII no se refería a la bondad del mundo, sino sólo a nuestra capacidad para entenderlo. El progreso de los descubrimientos científicos creó expectativas que aumentaron intensamente. En tanto la mayoría de las cosas parecían misteriosas, la cuestión del sufrimiento inútil resultaba menos apremiante. Mientras más transparente parecía el resto del mundo, más imperiosa era la necesidad de un recuento del misterio que más importaba. Desde esta perspectiva, la búsqueda de razón en el mundo no se deriva de las nociones religiosas de la Providencia. Más bien, la invención de la Providencia surge con la búsqueda de razón en el mundo. Hacer ofertas a los dioses es una manera de intentar el control de nuestro destino. Sin embargo, no es preciso que nuestro destino tenga sentido. En cambio, creer en una justicia que esté inscrita en el universo es creer en un mundo que tiene sentido en su conjunto.

Rousseau pasa por ser el inventor de la idea de la infancia. Sea o no esto cierto, la figura del niño que crece hasta llegar a la edad adulta vino a parecer una metáfora natural de la Ilustración y, de hecho,

de la civilización misma.[28] El modelo no era enteramente nuevo; en algunas interpretaciones la historia misma era la forma que adoptaba la pedagogía de Dios. La idea del desarrollo humano como un proceso de maduración va unida al reemplazo de las concepciones antiguas de un tiempo cíclico por las de un tiempo lineal. Más aún, la metáfora era en particular apropiada para una edad que entendió al mundo como en continua expansión. En algunos casos sirvió como un medio para avanzar en el entendimiento mismo.[29]

Creo que debemos emplear los recursos de la Ilustración para desplegar una imagen de las necesidades de la infancia diferente a la ofrecida por Freud. El niño busca sentido tanto como protección. Una demanda no es menos fundamental que la otra. Remontar el problema del mal hasta las necesidades infantiles no es, pues, en sí mismo, mostrar mucho sobre su estructura. La Ilustración misma sabía que la inagotable necesidad del niño de encontrar razón en el mundo puede desembocar en el ridículo. Todos hemos leído *Cándido*. Pero abandonar totalmente esa necesidad significa abandonar las presunciones que han llevado a la humanidad a madurar.

Kant distinguía entre la razón que fija fines en el mundo y la razón instrumental que calcula los medios. Mientras la segunda puede ser dominada por cualquier criminal, la primera es un asunto de búsqueda, de creación, de lo que es bueno por sí mismo. Yo sigo esta distinción, así como la creencia de Kant de que el impulso a buscar razón en el mundo —incluso, o en especial, en los puntos en que más parece faltar— es un impulso tan profundo como cualquier otro que podamos tener. Es este impulso el que mantiene vivo el problema del mal aún después de que las esperanzas de resolverlo han sido abandonadas. No es de carácter psicológico, pues no se deriva de hechos particulares del desarrollo humano, como el deseo de nuestros padres de llamar nuestra atención mediante una serie de sobornos y

[28] "Was heist Aufklärung?", de Kant, y *Die Erziebung des Menschengeschlechts* son solo los dos ejemplos más célebres de esta metáfora.

[29] Así, Bury afirmó que la revaloración que hizo el romanticismo de la Edad Media surgió de la necesidad de defender las declaraciones acerca del progreso de la civilización. En esta postura, buscar la luz en las Edades Oscuras era un asunto no de validar la Contra-Ilustración, sino de confirmar las esperanzas de la Ilustración en un progreso más o menos sostenido en la historia.

amenazas. Tampoco es resultado de hechos específicos del desarrollo histórico, como el paso del politeísmo al monoteísmo. Pues, como Kant sugirió, aunque nunca realmente lo afirmó, tras el principio mismo de la razón suficiente está la presunción de que lo que *es* y lo que *debe ser* deberían coincidir. El principio de la razón suficiente comienza a funcionar allí donde no logran coincidir. Cuando el mundo no es como debería ser, comenzamos a preguntarnos por qué. La metafísica es el impulso a construir un sentido del mundo muy general frente al hecho de que las cosas van intolerablemente mal. Si no es así, el mundo debería tener sentido tal como es. Debería ser transparente o, como se dice en alemán, *selbstverständlich* —una sugestión intraducible de algo que es comprendido en y por ello mismo—. Actuamos bajo el supuesto de que lo verdadero y lo bueno, y sólo posiblemente lo bello, coinciden. Donde no es así, pedimos cuentas. La necesidad de unir lo que *es* y lo que *debe ser* subyace en todo esfuerzo creador. Quienes buscan unirlos por la fuerza suelen hacer más daño del que están dispuestos a evitar. Quienes nunca se esfuerzan por unirlos no hacen nada en absoluto.

> Si el mundo no fuera algo que desde el punto de vista práctico no debería existir, tampoco sería un problema desde el punto de vista teórico: antes bien, su existencia no necesitaría explicación, ya que se entendería por sí misma (Schopenhauer, 634 [2:579]).

Levinas sostiene un punto de vista similar:

> La primera cuestión metafísica ya no es la de Leibniz, *¿por qué hay algo en lugar de nada?*, sino *¿por qué hay mal en lugar de bien?* La diferencia ontológica se ve precedida por la diferencia entre el bien y el mal. La diferencia misma es esto ultimo: ¿es éste el origen de lo que tiene sentido? (Levinas 1, 160).

Arendt consideró tales declaraciones extremas. Con la posible excepción de Schopenhauer, Arendt pensó que la indignación metafísica nunca produjo gran filosofía. En su opinión, la indignación metafísica está relacionada con su opuesto, el sentimiento de puro

asombro del que tradicionalmente se dice que es el origen de la filosofía. Supongamos que el pensamiento exige una y otro. Una manera de entender su relación es por medio del propio principio de la razón suficiente. Experimentamos el asombro en los momentos en que vemos que el mundo es como debería ser —una experiencia tan profunda que el *debe ser* se desvanece—. La desaparición del *debe ser* en tales momentos lleva a algunos pensadores a describirlos como la experiencia del Ser libre de las demandas y las categorías humanas. Pero igualmente es la experiencia de que todas nuestras demandas han sido satisfechas.

Si queremos conservar el lenguaje metafísico tradicional, podríamos decir que la declaración de que *lo real debería tornarse lo racional* es una declaración trascendente. Es trascendente porque no está ubicada en el espacio normativo ni en el descriptivo. Si fuera una declaración acerca de la realidad, podría ser confirmada o desmentida por la realidad. Si fuera una declaración en términos racionales, sería susceptible de otras formas de prueba. No es una cosa ni la otra. Más bien, es la exigencia de que la razón sea aplicada, y la base de cualquier aplicación de la razón en absoluto. La podríamos llamar el narcisismo de la razón —el deseo de verse reflejada doquiera que vaya—. Sin embargo, la tentativa de la razón de hallarse en casa en el mundo es también una negativa a abandonar el mundo a sus propios impulsos. La demanda de que la razón y la realidad se mantengan unidas es tenaz porque no es más que una demanda. Su base no es real, sino racional. Estamos estructurados de tal manera que esperamos que el mundo venga a nuestro encuentro a medio camino, pues no podemos construir el sentido solos. Ser dependientes del mundo es tan fundamentalmente humano que el estoicismo amenazará siempre con caer en el solipsismo. Tal vez los dioses experimentan el mundo sin preocuparse de que coincidan el *es* y el *debe ser*. Si empezáramos a hacerlo así, perderíamos el fundamento de toda actitud y toda emoción que son centrales al intento humano de vivir en el mundo. La demanda de unir el *es* y el *debe ser* no es otra cosa que una demanda de la razón. Aunque no procede de la experiencia, la tentativa de imaginar la experiencia sin tal demanda no es más sencilla que imaginar una experiencia que no estuviera dividida en causas y efectos.

Creer que debe haber razón en el mundo es una condición para la posibilidad de que nuestro ser sea capaz de penetrar en él.

La necesidad de unir el *es* y el *debe ser* está tan profundamente anclada que con frecuencia se mantiene a un precio demasiado alto. Muchas víctimas de desastres preferirán culparse por sus sufrimientos que verlos como un asunto accidental. Y los criminales encuentran más fácil adaptarse a la vida en los campos de concentración que quienes son deportados por motivos raciales, en parte porque los criminales perciben su confinamiento como algo justo.[30] Las creencias en el pecado original persisten porque es más fácil experimentar la vida como un castigo que experimentarla como algo sin sentido.

Aún peor que culparse por el sufrimiento inexplicable es la tentación de culpar a otros. El cuento de Kleist "El terremoto en Chile" describe la incapacidad de los seres humanos para tolerar las contingencias. Con brillante y mordaz ironía, Kleist reprueba todos los intentos de hacer del terremoto una fuente de sentido. En su cuento, la multitud que despedaza a un bebé porque asegura que nació de una relación pecaminosa lo hace en busca de sentido y de sacrificio. Incapaz de aceptar la profunda ininteligibilidad del mal natural, prefiere hacer daño. Kleist no estaba solo. El auto de fe que siguió al terremoto de Lisboa motivó a Voltaire tan seguramente como el propio terremoto. Es mucho mejor, concluyó Voltaire, vivir por completo sin razones que arriesgarse a cometer esa clase de errores por su causa. Son estados patológicos que pueden surgir del impulso a unir lo que *es* con lo que *debe ser*, y funcionan como advertencias sobre sus límites.

El temor a esta clase de abusos ha sido una razón para evitar completamente el problema del mal, pero a veces se presenta un argumento aún más profundo. Este alegato descansa en la idea de que entender algo es justificarlo. Dos versiones de este supuesto se han dado en la literatura —ambas en francés y ambas en un sentido negativo. Pero *tout comprendre ce n'est pas tout justifier* y *s'expliquer n'est pas se justifier* se dicen siempre a la defensiva. Hegel penetró en el sentido profundo de la teodicea de Leibniz: el entendimiento completo de

[30] Para lo primero, véase Shklar; para lo segundo, Arendt 7, 242 y ss.

un evento mostraría que es parte de un todo que no podría estar mejor ordenado de lo que está. Si suspendemos la investigación científica en un punto en que hemos alcanzado un entendimiento parcial, no es solamente porque hemos aprendido a contentarnos con menos que nuestros predecesores, sino porque sospechamos que el entendimiento tiene límites morales.

En el capítulo II dije que un motivo que impulsa a quienes insisten en quedarse con las apariencias era de carácter moral. Tener fe en el mundo, y en particular con quienes sufren en él atrozmente, parecía requerir que se rechace todo intento de encontrar sentido que haga aparecer las apariencias como más benignas. Voltaire prefería rechazar la filosofía antes que aceptar una exposición de las apariencias más color de rosa. Iván Karamázov, el personaje de Dostoievski, dio al asunto un tratamiento más vigoroso; después de describir casos de niños torturados, decide rechazar la comprensión misma.

> No entiendo nada —Iván prosiguió como en un delirio— y ahora no quiero entender nada. Quiero apegarme a los hechos. Hace tiempo que me hice a la idea de no entender. Porque, si quisiera entender algo, enseguida alteraría los hechos, y me he hecho a la idea de apegarme a los hechos (Dostoievski, 285).

Dostoievski subraya la idea de que el problema del mal no es solamente un misterio más. Es tan central para nuestras vidas que si la razón tropieza, debe dejar lugar a la fe. Si uno no puede entender por qué los niños son torturados, nada más de lo que uno pueda entender realmente importa. Pero el simple intento de entenderlo requiere por lo menos aceptarlo como una parte del mundo que debe ser investigada. Algunos sostienen que aun esa aceptación es inaceptable. Así, el rechazo de la teodicea se convierte en el rechazo de la comprensión misma.

Precisamente darse cuenta de esto llevó a los pensadores contemporáneos a tomar de nuevo la cuestión, con completa conciencia de las razones que ofreció el siglo XX para abandonarlas para siempre. El impulso moral expresado en la negativa de Dostoievski para entender es anulado por el impulso que no ve otra opción. Abando-

nar la tentativa de comprender el mal es abandonar toda base para hacerle frente, tanto en el pensamiento como en la práctica. Los pensadores que volvieron al problema del mal aunque conocían los límites de cualquier comentario sobre él estaban motivados por demandas morales. Para criaturas dotadas de razón, el amor por el mundo no puede ser ciego. La lucha intelectual es más importante que cualquier resultado particular que resulte de ella. No es probable llegar a ningún resultado práctico sin alguna lucha de esa clase ni sin la demanda que le dé comienzo. La creencia de que el mundo debiera ser racional es la base para todo intento de hacerlo así. El progreso político tiene condiciones metafísicas. No podemos ni siquiera intentar comprender las causas del mal, y poner manos a la obra para eliminarlas, sin la idea de que la felicidad y la virtud deben estar relacionadas. Las reacciones morales, como la culpa y la indignación, que conducen a las acciones políticas tienen su fundamento en el principio de la razón suficiente. La conexión entre el surgimiento del racionalismo y la demanda de autonomía no es un accidente histórico. La demanda de que la realidad y la razón lleguen a encontrarse es el punto de arranque de cuanto progreso ocurra para realmente unirlas. Sin tal demanda, nunca sentiríamos indignación —ni asumiríamos la responsabilidad para el cambio a que a veces nos lleva la indignación—.

Las discusiones tentativas y fragmentarias sobre el problema del mal que se han alzado en la estela de Auschwitz reflejan el hecho de que abandonar el debate está muy cerca de abandonar el principio de la razón suficiente mismo. Escrúpulos morales y gnoseológicos destruyeron nuestras esperanzas de tener una explicación completa de la realidad. Los eventos del siglo xx hicieron que las explicaciones sistemáticas del todo parecieran no sólo imposibles, sino final y decididamente equivocadas. Si se nos ofreciera una versión que nos mostrara que Auschwitz es parte del orden de las cosas, la mayoría de nosotros la rechazaría. Sin embargo, cualquier exposición del mundo que lo ignorara tendría muy poco valor.

¿Qué tanta razón sería suficiente? Está claro que debemos hacerla con menos de lo que alguna vez quisimos. Algunos se considerarán afortunados de tener alguna por lo menos. Es crucial oponerse a

la ecuación de racionalismo y sistema. El error más grave de Kant fue confundir la demanda de razón con la demanda de sistema. Pocos tomaron totalmente en serio su vasto edificio, y señalar sus defectos se convirtió en el pasatiempo favorito de los especialistas en Kant. Pero la idea de rechazar el deseo del sistema significó rechazar que el meollo del racionalismo era el lamentable, tácito legado de la filosofía alemana. El interés en el detalle, el análisis del fragmento, se dejaron entonces para cuantos rechazaron la razón. Esto probó ser especialmente letal, pues cualquiera que sea el sentido que encontremos, estará incompleto. Ahora lo más importante es la atención a las piezas.[31]

Al rechazar de manera sistemática la versión kantiana de la razón, no rechazo su imagen de la razón como no comprometedora. El niño porfiado que quiere respuesta para cada una de sus preguntas expresa algo acerca de la naturaleza de la razón. Kant sostenía que la razón está estructurada de manera que puede buscar premisas para cada condición. Lógicamente, no encontrará lugar para descansar hasta que alcance lo Incondicionado: el punto en que todo aparece tan patente que ya no quedan preguntas para plantearlas. La tendencia de la razón a seguir adelante hasta que todas sus demandas hayan sido satisfechas es incansable. Algunos querrán descartarla como pueril; otros se retirarán ante ella como potencialmente totalitaria. La precaución siempre es aconsejable, porque todas las opciones son peores. Mientras menores sean las expectativas de lo racional, menores serán las demandas de lo real. Donde las demandas de la razón son demasiado humildes, cede todas las condiciones a la realidad antes de que comience la batalla.

La imagen de la razón como inherentemente sistemática es letal para cualquier forma de filosofía que nos interese preservar. Si los

[31] Creo que esto es lo que Adorno quiso decir cuando escribió que después de Auschwitz es imposible decir que la verdad es inalterable y la ilusión es *vergänglich* (transitoria) (Adorno 2, 352). Creo, sin embargo, que ni Adorno ni Horkheimer llevaron su crítica implícita de Nietzsche a su conclusión adecuada. Pues alegar a favor de la trascendencia, concebida de manera radical, como un rasgo de liberación, es negar que la trascendencia es un cocepto teológico, en no otro que su sentido más vago; hablar de categorías metafísicas secularizadas recuerda al enano de Benjamin tirando de las cuerdas tras fuerzas aparentemente modernas.

eventos que determinaron el siglo xx dejan fracturada la experiencia contemporánea, cualquier concepto de razón que pueda ser rescatado debe reflejar tal fractura él mismo. Ésta es una vieja percepción, reflejada en el abandono de los grandes sistemas metafísicos del siglo xix. Quienes siguieron, erraron al dividir en áreas la filosofía. La división analítica de la filosofía en áreas de especialización y la división alemana de la filosofía en *Lehrstüble* reflejan una voluntad al crecimiento del sistema avergonzada, no su rechazo. Donde la experiencia fue en verdad despedazada, las piezas jamás volverán a quedar netamente ordenadas. Son piezas de un todo que refleja el hecho de que la razón, si no un sistema, todavía es una unidad. La ética y la metafísica no están *accidentalmente* conectadas. Cuantos intentos hagamos para vivir justamente serán intentos de vivir en el mundo.

El racionalismo clásico consideraba nuestra propia falta de entendimiento como providencial. Aun el ataque de Lessing y Mendelssohn contra el papa veía la ignorancia humana como un argumento a favor de la benevolencia de Dios: en lugar del conocimiento del futuro, Dios nos dio la esperanza. Kant convirtió este pensamiento en uno de sus mayores alegatos: si supiéramos que Dios existiese, la libertad y la virtud desaparecerían. Es un acto de la Providencia que la naturaleza de la Providencia permanezca por siempre incierta. Einstein dijo que el Creador era sutil; el pensamiento de Kant lo mostró brillante. Nuestro mero escepticismo es un regalo providencial. Lo que ata lo real con lo racional debe ser tan frágil que parecerá milagroso —y en ocasiones los milagros ocurren—. Como sucede con cualquier otro milagro, hace falta algo semejante a la fe para percibirlo.

Aprender de la historia de la filosofía no es un asunto de venta al por mayor. Empleamos sus percepciones para arrojar luz sobre las nuestras. Nosotros no podemos hacer las mismas declaraciones que los pensadores modernos de la Ilustración plantearon antes de nosotros. A veces el gesto más esperanzado que seamos capaces de manejar no es una respuesta que nos permita saber si la vida está justificada, pero tal vez nos permita hacer a un lado tal pregunta. El sentido es una categoría humana, y debe ser construido ante un telón de fon-

do. Una vida que fue inevitablemente llena de sentido podría haberse derrotado desde el principio. Entre el adulto que sabe que no encontrará razón en el mundo, y el niño que no puede cesar de buscarla, se encuentra la diferencia entre la resignación y la humildad.

BIBLIOGRAFÍA

A continuación se listan libros a los que se hace una referencia directa en el texto. Para citarlos, cuando pudieron consultarse traducciones al inglés que circulan en el mercado, las utilicé, con algunos retoques. Las demás son mías. Cuando se citan varias obras de un mismo autor, las ediciones que se emplearon aparecen numeradas en orden cronológico. Así, la referencia (Nietzsche 1, 27) nos remite a la página 27 de la traducción de Kaufmann de la obra de Nietzsche *El nacimiento de la tragedia*. En el caso de las obras de Kant ocurre una excepción. También están numeradas en orden cronológico, pero he seguido la práctica acostumbrada [en el ámbito del inglés] de referirse a las páginas de la *Crítica de la razón pura* como A/B, y en el caso de las demás obras, con la paginación utilizada en la edición de la Academy, que los lectores podrán seguir en la edición que ellos suelan consultar.*

Adorno, T. W., *Mínima Moralia. Obra completa*, t. 4, traducción de Joaquín Chamorro Mielke, Akal, Madrid, 2004. [*Minima Moralia*, Suhrkamp, 1951] (Adorno 1)

———, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa*, t. 6, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 2005. [*Negative Dialektik*, Suhrkamp, 1975] (Adorno 2)

———, y M. Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, traducción de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 2005. [*The Dialectic of Enlightenment*, traducción de John Cumming. The Seabury Press, 1972]

Agamben, Giorgio, *Remnants of Auschwitz*, Zone Books, 1999.

* Cuando pudieron consultarse ediciones al español que circulan en el mercado, así se hizo. En esos casos, los datos bibliográficos de la edición en inglés revisada por la autora aparecen a continuación, entre corchetes. (Nietzsche 1, 55 [43]) nos remite a la página 55 de la traducción de Sánchez Pascual de *El nacimiento de la tragedia*, y a la página 43 de la traducción de Kaufmann. Cuando la traducción de la cita es del traductor, el número de la página corresponde a la edición en inglés. Así, (Bayle 2, 380) nos remite a la página 380 de la traducción de J. J. y P. Knapton del *Diccionario histórico y crítico* de Bayle. [T.]

Allison, Henry, *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, 1983.

Améry, Jean, *Jenseits von Schuld und Sühne*, Klett-Cotta, 1977. (Améry 1)

———, *Über das Altern: Revolte und Resignation*, Klenn-Cotta, 1969. (Améry 2)

———, *Hand an sich Legen*, Klenn-Cotta, 1976. (Améry 3)

Anders, Günter, *Besuch im Hades*, Beck, 1967.

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, 1951. (Arendt 1)

———, *Eichmann in Jerusalem*, Viking, 1963. (Arendt 2)

———, "Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt", *Encounter* 22 (enero de 1964): 51-56. (Arendt 3)

———, *Thinking*, Harcourt Brace Jovanovich, 1971. (Arendt 4)

———, *Willing*, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. (Arendt 5)

———, Hannah Arendt y Karl Jaspers, *Briefwechsel*, edición de Lotte Köhler y Hans Saner, Piper, 1993. (Arendt 6)

———, *Essays in Understanding 1930-1954*, edición de Jerome Kohn, Harcourt Brace Jovanovich, 1994. (Arendt 7)

———, *Ich will versteben: Selbstkritik zu Leben und Werk*, Piper, 1996. (Arendt 8)

———, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, traducción de Carmen Corral, Paidós, Barcelona, 2003. [*Lectures on Kant's Political Philosophy*, edición de Ronald Beiner, University of Chicago Press, 1982.] (Arendt 9)

———, *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975*, traducción de Ana María Becciu, Lumen, Barcelona, 1995 [*Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-75*, edición de Carol Brightman, Harcourt Brace and World, 1995.] (Arendt 10)

Bayle, Pierre, *Historical and Critical Dictionary*, selección, traducción, introducción y notas de Richard Popkin, Bobbs-Merrill, 1965. (Bayle 1)

———, *Historical and Critical Dictionary*, traducción de J. J. y P. Knapton, 1738, reimpreso por Garland Press, 1984. (Bayle 2)

Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason*, Harvard University Press, 1988.

Benhabīb, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, 1996.

Benjamin, Walter, "Dialogue über die Religiosität der Gegenwart", en *Gesammelte Schriften*, t. II, Suhrkamp, 1980. (Benjamin 1)

Benjamin, Walter, "Über das Programm der kommenden Philosophie", en *Gesammelte Schriften*, t. IV, Suhrkamp, 1980. (Benjamin 2)

———, *Illuminations*, preparado por Hannah Arendt, traducción de Harry Zohn, Schocken, 1969. (Benjamin 3)

Bernasconi, Robert, y David Wood (eds.), *The Provocation of Levinas*, Routledge, 1988.

Bernstein, Richard, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT Press, 1996. (Bernstein 1)

———, "Evil and the Temptation of Theodicy", en *Radical Evil: A Philosophical Investigation*, Polity Press, 2002. (Bernstein 2)

———, "Kant at War with Himself", en *Radical Evil: A Philosophical Investigation*, Polity Press, 2002. (Bernstein 3)

Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, 1966. (Blumenberg 1)

———, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, 1975. (Blumenberg 2)

———, *Arbeit am Mitos*, Suhrkamp, 1979. (Blumenberg 3)

Breidert, Wolfgang, *Die Ershütterung der vollkommenen Welt*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1994.

Bury, J. D., *The Idea of Progress*, Dover, 1932.

Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, traducción de Luis Echávarri, Losada, Buenos Aires, 2004. [*The Myth of Sisyphus*, traducción de Justin O'Brien, Knopf, 1955.] (Camus 1)

———, *Lettres à un ami allemand*, Gallimard, 1948. (Camus 2)

———, *La peste. Obras*, t. 2, traducción de José María Guelbenzu, Alianza, Madrid, 1996. [*The Plague*, traducción de Stuart Gilbert, Vintage, 1991.] (Camus 3)

———, *El hombre rebelde. Obras*, t. 3, traducción de José María Guelbenzu, Alianza, Madrid, 1996. [*The Rebel: An Essay on Man in Revolt*, traducción de Anthony Bower, Knopf, 1956.] (Camus 4)

———, *Selected Essays and Notebooks*, Penguin, 1979. (Camus 5)

Cassirer, Ernst, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, Indiana University Press, 1975.

Clarke, Samuel, *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*, edición de Ezio Vaislati, Cambridge University Press, 1998 (Cambridge Texts in the History of Philosophy).

Darnton, Robert, *The Forbidden Best-Sellers of Revolutionary France*, W. W. Norton, 1996.

Diner, Dan, *Das Jahrbundert Versteben*, Luchterhand, 1999. (Diner 1)
———, *Beyond the Conceivable*, University of California Press, 2000 (Diner 2)
Djuric y Simon (eds.), *Nietzsche und Hegel*, Königshausen/Neumann, 1992.
Dostoievski, Fiódor, *Los hermanos Karamázov*, traducción de Rafael Cansinos Asséns, en *Obras completas*, t. III, Aguilar, Madrid, 1964. [*The Brothers Karamazov*, traducción de David Magarshack, Penguin, 1958.]
Engels, Friedrich, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Internationalen-Marx-Engels-Stiftung, Ámsterdam, 1990.
Fackenheim, Emil, *The Religious Dimension of Hegel's Thought*, Indiana University Press, 1967.
Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, traducción de José L. Iglesias, Madrid, Trotta, 1995. [*The Essence of Christianity*, traducción de George Eliot, Harper, 1957.]
Forster, Michael, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, University of Chicago Press, 1998.
Freud, Sigmund, *El porvenir de una ilusión. Obras completas*, vol. 21, traducción de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2001. [*The Future of an Illussion*, en *Civilization, Society, and Religion*, Penguin, 1985.] (Freud 1)
———, *El malestar en la cultura. Obras completas*, vol. 21, traducción de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2001. [*Civilization and Its Discontents*, W. W. Norton, 1961.] (Freud 2)
Garaudy, Roger, *Dieu est mort*, Presses Universitaires de France, 1962.
Gay, Peter, *The Enlightenment*, vol. 1, W. W. Norton, 1966. (Gay 1)
———, "Voltaire's Faith", en *Candide, or Optimism: A Fresh Translation*, edición de Robert M. Adams, W. W. Norton, 1991. (Gay 2)
Glover, Jonathan, *Humanity: A Moral History*, Jonathan Cape, 1999.
Goethe, Johann Wolfgang, *Conversations of Goethe with Johann Peter Eckermann*, Da Capo Press, 1998. (Goethe 1)
———, *Tag- und Jahreshefte: autobiographische Schriften aus Goethes letzten Lebensjahren*, edición de Irmtraut Schmid, Deutscher Klassiker Verlag, 1994. (Goethe 2)
———, *Faust*, Primera Parte, Traducción de Meter Salm, Bantam, 1985. (Goethe 3)
———, "Prometeo", en *Obras completas*, t. I, traducción de Rafael Cansinos Asséns, Aguilar, Madrid, 1957. (Goethe 4)
Gourevitch, Victor, "Rousseau on Providence", *Review of Metaphysics*, 2000.

Gunneman, Jon P., *The Moral Meaning of Revolution*, Yale University Press, 1973.
Gunther, Horst, *Das Erdbeben von Lissabon*, Wagenbach, 1994.
Hegel, G.W.F., *Early Theological Writings*, traducción de T. M. Knox, University of Pennsylvania Press, 1988. (Hegel 1)
———, *Phenomenology of Spirit*, traducción de A. V. Millar, Oxford University Press, 1977. (Hegel 2)
———, *The Science of Logic*, traducción de A. V. Millar, Humanity Books, 1998. (Hegel 3)
———, *Philosophy of Right*, traducción de T. M. Knox, Oxford University Press, 1952. (Hegel 4)
———, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1974. [*Introduction to the Lectures on the Philosophy of World History*, traducción de H. B. Nisbet, Cambridge University Press, 1975.] (Hegel 5)
———, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. vol. 16 de *Hegels Werke*, Suhrkamp, 1990. (Hegel 6)
———, *Lectures on the History of Philosophy*, traducción de E. S. Haldane y F. H. Simon, University of Nebraska Press, 1975. (Hegel 7)
Heine, Heinrich, *Geschichte der Religión und Philosophie in Deutschland*, en *Sämtliche Schriften*, vol. 5, Ullstein, 1976.
Hilsenrath, Edgar, *Nacht*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1991.
Horkheimer, Max, *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, 1947. (Horkheimer 1)
———, *Gesammelte Schriften*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1991. (Horkheimer 2)
Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Traducción de Vicente Viqueira, Porrúa, México, 1997. [*A Treatise of Human Nature*, edición de L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1978.] (Hume 1)
———, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, edición de L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1993. (Hume 2)
———, *Diálogos sobre religión natural*, traducción de Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 1979. [*Dialogues Concerning Natural Religion and Natural History of Religión*, edición de J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, 1993.] (Hume 3)

Hume, David, *Letters of David Hume*, edición de J. Y. T. Greig, Clarendon Press, 1932. (Hume 4)

Kant, Immanuel, *Fortgesetzte Betrachtung*. (Kant 1)

———, *Reflektionen*. (Kant 2)

———, *Critique of Pure Reason*. (Kant 3)

———, *En defensa de la Ilustración*, traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Madrid, 1999. ["What is Enlightenment?"] (Kant 4)

———, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Porrúa, México, 2000. [*Groundwork of the Metaphysics of Morals*.] (Kant 5)

———, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Dulce María Granja Castro, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001. [*Critique of Practical Reason*] (Kant 6)

———, *Critique of Judgment*. (Kant 7)

———, "On the Failure of Every Posible Future Attempt at Theodicy", (Kant 8)

———, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 2001. [*Religion within the Limits of Reason Alone*. (Kant 9)

———, *The Metaphysics of Morals*. (Kant 10)

———, *Lectures on Philosophical Theology*, traducción de A. W. Ward y G. M. Clark, Cornell University Press, 1978. (Kant 11)

Katz, Stephan T., *Post-Holocaust Dialogues: Critical Studies in Modern Jewish Thought*, New York University Press, 1983.

Kaufmann, Walter, *Twenty German Poets*, Random House, 1962.

Kendrick, T. D., *The Lisbon Earthquake*, Methuen, 1956.

Kierkegaard, Sören. *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, R.B.A Proyectos editoriales, Madrid, 1984. [*The Sickness unto Death*, edición de Howard V. Hong, Princeton University Press, 1983.

Klemperer, Victor, *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten*, Aufbau Verlag, 1995.

Klossowski, Pierre, *Sade My Neighbor*, Northwestern University Press, 1991.

Klüger, Ruth, *Weiter leben, Ein Jugend*, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1995.

Kojeve, Alexander, *Introduction to the Reading of Hegel*, edición de Allan Bloom, traducción de James H. Nichols, Jr. Basic Books, 1969.

Kuhlmann, Hartmut, "Ohne Auschwitz", *International Zeitschrift für Philosophie*, 1997.

Labrousse, Elisabeth, *Pierre Bayle*, Martinus Nijhoff, 1964.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Claridad, Buenos Aires, 1946. [*Theodicy*, edición de Austin Farrar, traducción de E. M. Huggard, Open Court, 1985.]

Levi, Primo, *Survival in Auschwitz*, traducción de Stuart Wolf. Scribner, 1995.

Levinas, Emmanuel, "Trascendence and Evil", en *The Phenomenology of Man and of the Human Condition*, edición de Anna Tymienicka, D. Reidel, 1983. (Levinas 1)

———, "Useless Suffering", en *The Provocation of Levinas*, edición de Robert Bernasconi y David Wood, Routledge, 1988. (Levinas 2)

Lifton, Robert Jay, y Greg Mitchell, *Hiroshima in America: Fifty Years of Denial*, Putnam, 1995.

Loewith, Karl, *Meaning in History*, University of Chicago, 1948.

Maier, Charles S., *The Unmasterable Past*, Harvard University Press, 1988.

Margalit, Avishai, y Gabriel Motzkin, "Die Einzigartigkeit des Holocaust", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1997.

Marquard, Odo, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, 1982. (Marquard 1)

———, *Apologie des Zufälligen*, Reclam, 1986. (Marquard 2)

Marx, Karl, *Escritos de juventud*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

———, *The Portable Marx*, edición de Eugene Kamenka, Viking Penguin, 1983.

Mill, John Stuart, *Nature*, en *Three Essays on Religion. Collected Works of John Stuart Mill*, edición de J. M. Robson, University of Toronto Press, 1969.

Mossner, Ernst, *The Life of David Hume*, Thomas Nelson and Sons, 1954.

Münz, Christoph, *Der Welt ein Gedächtnis geben: Geschichtheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1995.

Neiman, Susan, *The Unity of Reason: Rereading Kant*, Oxford University Press, 1994.

Nietzche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2003. [*The Birth of Tragedy*, traducción de Walter Kaufmann, Vintage, 1967.] (Nietzsche 1)

———, *Schopenhauer as Educator*, traducción de James W. Hillesheim y Malcolm R. Simpson, Gateway Editions, 1965. (Nietzsche 2)

Nietzche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2003. [*Also sprach Zarathustra*, Insel, 1967.] (Nietzsche 3)

———, *Más allá del bien y del mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2003. [*Beyond Good and Evil*, traducción de Walter Kaufmann, Vintage, 1969.] (Nietzsche 4)

———, *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2005. [*On the Genealogy of Morals*, traducción de Walter Kaufmann, Vintage, 1969.] (Nietzsche 5)

———, *Crepúsculo de los ídolos.*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2004. [*Twilight of the Idols*, traducción de R. J. Hollingdale, Penguin, 1968. (Nietzsche 6)

———, *El anticristo*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1991. [*The Anti-Christ*, traducción de R. J. Hollingdale, Penguin, 1968.] (Nietzsche 7)

———, *Ecce Homo*, traducción de Walter Kaufmann, Vintage, 1968. (Nietzsche 8)

———, *The Will to Power*, traducción de Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale, Vintage, 1968. (Nietzsche 9)

Norton, David F. (ed), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993.

Pippin, Robert, *Hegel's Idealism*, Cambridge University Press, 1983. (Pippin 1)

———, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge University Press, 1992. (Pippin 2).

———, "Selbstüberwindung, Versöhung und Modernität bei Nietzsche und Hegel, edición de Djuric y Simon, Königshausen / Neumann, 1992. (Pippin 3)

Pope, Alexander, *Essay on Man, Selected Poetry and Prose*, edición de William K. Wimsatt, Jr., Rinehart and Winston, 1951.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 1997. [*A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971.] (Rawls 1).

———, *El derecho de gentes*, traducción de Hernando Valencia Villa, Paidós, Barcelona, 2001. [*The Law of Peoples*, Harvard University Press, 2000.] (Rawls 2).

———, *La justicia como equidad*, traducción de Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2000. [*Justice as Fairness*, Harvard University Press, 2000.] (Rawls 3)

Richardson, Henry, y Paul Weithman (eds.), *The Philosophy of Rawls*, Garland Press, Nueva York, 1999.

Rousseau, Jean-Jacques, *Escritos de combate* ("Discurso sobre las ciencias y las artes", "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres", "Contrato social", las cartas a d'Alembert y a C. de Beaumont, "Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres"), Alfaguara, Madrid, 1988. [*The First and Second Discourses Together with the Replies to Critics and Essay on the Origin of Language*, traducción y edición de Victor Gourevitch, Harper and Row, 1986.] (Rousseau 1)

———, *La Nouvelle Héloïse*, traducido y resumido por Judith H. McDowell, Pennsylvania State University Press, 1968. (Rousseau 2)

———, *Emilio*, traducción de Alicia Villar, Porrúa, México, 1998. [*Emile*, traducción de Allan Bloom, Basic Books, 1979.] (Rousseau 3)

———, *Confesiones*, traducción de Santiago Cunchillos, Porrúa, México, 1996. [*Confessions*, edición de Patrick Coleman, traducción de Angela Scholar, Oxford University Press, 2000.] (Rousseau 4)

———, *Œuvres Complètes*, edición de B. Gagnebin y M. Raymond, Pléiade, 1959. (Rousseau 5)

Rousset, David, *A World Apart*, traducción de Yvonne Moyse y Roger Senhouse, Secker and Warburg, 1951.

Rubinstein, Richard L., *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*, The Johns Hopkins Press, 1992.

Russell, Bertrand, *The Philosophy of Leibniz*, George Allen and Unwin, 1937. (Russell 1)

———, *History of Western Philosophy*, Simon and Schuster, 1945. (Russell 2)

Sade, marqués de, *Justina. O los infortunios de la virtud*, traducción de Isabel Brouard, Cátedra, Madrid, 1985. [*Justine, Philosophy in the Bedroom and Other Writings*, edición de Austryn Wainhouse y Richard Seaver, Grove Press, 1965.] (Sade 1)

———, *Juliette*, traducción de Austryn Wainhouse, Grove Press, 1968. (Sade 2)

Sartre, Jean-Paul, "A Reply to Albert Camus", *Situations*, Braziller, 1965.

Schneewind, J. B., *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 1998.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, traducción de

Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2003. [*The World as Will and Representation*, traducción de E. F. J. Payne, Dover, 1966. (Schopenhauer 1)

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, traducción de La España Moderna, Mestas Ediciones, Madrid, 2007. (Schopenhauer 2)

Schulte, Christoph, "Zweckwidriges in der Erfahrung", *Kant-Studien* 82, 1991.

Segev, Tom, *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*, traducido por Haim Watzman, Hill and Wong, 1993.

Shklar, Judith, *The Faces of Injustice*, Yale University Press, 1992.

Sófocles, *Las siete tragedias*, traducción de Ángel María Garibay K., Porrúa, México, 1985. [*Oedipus at Colonnus*, traducción de Robert Fitzgerald, Harcourt Brace Jovanovich, 1941.]

Taubes, Jacob, *Abendlandische Eschatologie*, Mattes und Seitz Verlag, 1991.

Tucker, Robert, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1972.

Tymienicka, Anna (ed.), *The Phenomenology of Man and of the Human Condition*, D. Reidel, 1983.

Velkley, Richard, *Freedom and the End of Reason*, University of Chicago Press, 1989.

Voltaire, François-Marie Arouet, *Cándido, Micromegas, Zadig*, traducción de Elena Diego, REI, México, 1991. [*Zadig, or Destiny*, en *Candide, Zadig and Selected Stories*, traducción de Donald M. Frame, Penguin, 1981.] (Voltaire 1)

———, *The World as It Is*, en *Candide, Zadig and Selected Stories*, traducción de Donald M. Frame, Penguin, 1981. (Voltaire 2)

———, "Poëme sur la Destruction de Lisbonne, ou Examen de cet Axiome, Tout est bien", *Journal enciclopedique*, 71-81, Lieja, 1756, Reimpresión, Ginebra-Nedeln, 1967: 253-56. (Voltaire 3)

———, *Candide, or Optimism. A Fresh Translation, Backgrounds, Criticism*, edición de Robert M. Adams, W. W. Norton, 1991. (Voltaire 4)

———, *Candide*, en *Candide, Zadig and Selected Stories*, Traducción de Donald M. Frame, Penguin, 1981. (Voltaire 5)

———, *Philosophical Dictionary*, traducción e introducción de Peter Gay, Basic Books, 1962. (Voltaire 6)

———, *Correspondance*, edición de Theodore Besterman, 13 vols. Gallimard, 1975. (Voltaire 7)

Westfall, Richard, *The Construction of Modern Science*, Cambridge University Press, 1977.

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, traducción de G. E. M. Anscombe, R. Rhees, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998.

ÍNDICE ANALÍTICO*

11 de septiembre, acción moral de los pasajeros del Vuelo 93: 364-365; la busca de explicaciones sobre el mal en: 362-363; como clase de mal: 34, 359-360; intención evidente en: 359-360; paralelos entre Lisboa y: 358-361; *véase también* terroristas/terrorismo

Academia de Prusia: 311
acción moral, consecuencia de la: 117; contingencia y la: **130-135,** 156, 333; emprendida por los pasajeros del Vuelo 93: 364-365; felicidad/virtud como meta de la: 102, 107-108; impacto del conocimiento en la: 103-107; Kant, Adorno y Horkheimer sobre la: 253; Kant sobre la felicidad y la: 107-112
Adán y Eva: 64, 75, 167, 170, 342; *véase también* Caída
Adorno, Theodor: 26, 37, 162, 226, 251-253, 305, 334, 370, 385-391, 400, 411n
Afganistán (Budas, destrucción de los): 361
Agamben, Giorgio: 336
Agustín, san: 53, 75, 164, 167-168
Alemania, carácter aleatorio de las respuestas en: 332; debate sobre la responsabilidad moral en: 349-350; diferencia entre los nazis y la Unión Soviética: 331; el elemento universal de Auschwitz para negar la culpa de: 321-322, 324-325; formas virulentas de antisemitismo: 345
Alfonso X (rey de Castilla), Kant hace más amplio el reto del rey: 118, 154; objeciones contra el diseño de Dios por el rey: **41-45,** 59-60, 154, 198, 315, 394; respuesta de Leibniz: 45, 55-56; respuesta de Rousseau a las objeciones del rey: 88, 92-93, 154
Améry, Jean: 33, 324, 337-339, 390
amor, en el *Diccionario* de Voltaire: 190; como fundamento de la sociedad: 86
amor propio: 67
Anders, Günther: 321-322
Anecdotes sur Mme la comtesse du Barry: 233
Anna Karenina (Tolstói): 32
antisemitismo, en la cultura alemana: 345; como instrumento de Dios: 323-324; de los nazis como una variación en su historia: 324
antropomorfismo: 96, 125n, 208-211
año 2440, El (folleto): 59
Arendt, Hannah, ecuación de Hegel entre lo racional y lo real: 145; hacer el bien: 382; el hegelianismo en el juicio de Eichmann: 333-334; la intención de Eichmann: 346-347, 351-352; el mal banal visto como un hongo: 381-383; papel de los Consejos Judíos: 348-349; su respuesta a Auschwitz: 305-306; Rousseau vinculado con: 37; su teodicea después de la guerra: 379-384; su definición de teodiceas: 379-380; *véase también Eichmann en Jerusalén* (Arendt)
argumento del diseño: 58-59, **121-124,** 136-137, 161, 191, **204-207,** 210, **213-216,** 224-225, 231, 234, 254-255, 383
Aristóteles: 187, 290
armonía: 136
Así habló Zaratustra (Nietzsche): 282-284, 293

* Elaborado por Sylvia Coates

Auschwitz, Agamben sobre: 336; Améry sobre: 337-339; comparado con la devastación del terremoto de Lisboa: 306-307; sus consecuencias sobre el sentido del mal moral: 328-329; la culpa de los sobrevivientes: 320-321, 334; el debate metafísico y el político sobre: 348; explicaciones religiosas tradicionales sobre: 323-324; la fe destruida por: 307, 320; como un fracaso de Dios: 358; como una lección moral sobre la vigilancia: 363; como una nueva forma de mal: 327-329; *Musselmanner* en: 339-340; el problema del mal planteado por: 26, 28, **347-358;** el problema de la responsabilidad: **344-348;** la respuesta en la posguerra al sufrimiento en: 339; la reticencia a darle respuesta: 26; los riesgos de compararlo con el terremoto de Lisboa: 27, 33; como un símbolo de la crisis moderna: 325; *véase también* segunda Guerra Mundial; Solución Final
autodeterminación: 132-133; *véase también* libre albedrío/libertad

Bacon, Francis: 187
Barthes, Roland: 371
Bayle, Pierre, aceptación de lo que está más allá del entendimiento: 65-66; admiración de Voltaire por: 162-163, 174, 177, 180; argumento sobre la duración infinita de los tormentos: 47; cartesianismo promovido por: 172-173; defensa del libre albedrío: **166-172;** escepticismo de: 173-174; sobre la historia como una serie de crímenes e infortunios: 36, 138; influencia de: 162-163, 174-175; juventud/muerte del hermano: 163; sobre el maniqueísmo como una respuesta a la experiencia: 47-48, 164; sobre su metáfora de la buena madre: 168-171; sobre el problema del mal: 164-168; sobre el rey Alfonso: 42-43, 49; sobre la solución del cristianismo al problema del mal: 46-47; *véase también Diccionario* (Bayle)
Benjamin, Walter: 118, 141, 149, 370, 386, 398, 411n
Bildungsroman: 140, 196, 238
blasfemia, esencia de la: 15; rebelión metafísica *vs.*: 374; superstición/idolatría como: 107; *véase también* Alfonso X (rey de Castilla)
Bloch, Ernst: 370
Blumenberg, Hans: 93-94, 366, 397, 398
bondad/bien, Auschwitz y creencias sobre: 330-331; la Creación como: 63, 85; la cuestión metafísica del mal contra la: 406-407; descripción de Arendt: 382-383; evidencia histórica de progreso en: **136-141,** 335; como una fuerza del universo: 74; función de la teodicea respecto a Dios: 286-287, 306; la intervención de Rousseau: 87, 90-91, 94-95; el mal como enemigo de la: 365; el punto de vista hegeliano: **137-144,** 331-333; redención del mal por el futuro: 335; los terremotos como un desafío contra la Creación: 314-315
Bonnet, Charles: 73
Bradley, F. H.: 367
Brecht, Bertolt: 382
Breve relación de la destrucción de las Indias (Las Casas): 227
Buchenwald: 325
Budas, destrucción de (Afganistán): 361
buena madre, metáfora de la: 168-171
Bury, J. D.: 330

Caída, la dificultad de explicarla: 51-52; como necesaria para el nacimiento de la humanidad: 141; Nietzsche sobre el sufrimiento explicado por: 291; la opción del *Discurso* (Rousseau) a: 75-76, 78-80, 85-86; la versión de Rousseau sin el mal intencional: 342-343; Voltaire, sobre: 192-193; *véase también* Adán y Eva

cálculo: 54, 362
calvinismo, comparado con el maniqueísmo: 172; doctrina de la predestinación: 47
Camus, Albert, análisis político del mal metafísico: 373-374; sobre la estetización del mal: 382; la peste como símbolo del mal: **370-376;** como rebelde metafísico: **374-376;** sobre las visiones del mundo griego y cristiano: 373-374
Cándido, o el optimismo (Voltaire), como un argumento contra la esperanza: 161-162; comparado con la visión del mundo en *Zadig*: **176-187;** la falta de armonía que expresa: 236; Guerra de los Siete Años descrita en: 182; optimismo/pesimismo/realismo en: 182-184, **195-200;** Pangloss: 53, 128, 176, 180, 184, 190, 194-195, 200; el problema del mal examinado en: **192-199;** viaje a El Dorado: 203-204
"Cartas a un amigo alemán" (Camus): 376
castigo, de Alfonso por blasfemo: 42-43; asumido por Jesús: 46-47; Auschwitz, considerado desde un punto de vista religioso tradicional: 323-324; Bayle sobre la defensa del libre albedrío y el: 167; compuesto de males naturales para los males morales: 69; examen de la historia de Job para justificarla: 44-45; injusticia de una proporción infinita de: 47-48; Leibniz sobre el pecado y el sufrimiento: 51-53; el principio de razón suficiente de Kant y el: 97, 188-189, 404, 410; Rousseau acerca del valor en la infancia del: 80-81; el terremoto de Lisboa como castigo divino: **310-313**
causalidad, Bayle sobre Dios y el mal natural: 167-168; como el centro de la obra de Hume: 148-149, 207-208, **217-224;** distinción de Voltaire entre razón y: 189-190; Hume sobre semejanzas de: 210-213; el sufrimiento y un bien mayor: 60-61
Chou En-lai: 142
ciencia, diferencias entre la ciencia natural y la moral: 59; la experiencia vinculada al progreso de la: 187; la relación entre la felicidad y la virtud revelada al través de la: 59, 103; sobre la teoría de las fallas tectónicas en los terremotos: 313-314; naturaleza paradigmática de la de Newton: 61; como sirviente de la fe: 58
civilización y sus descontentos, La (Freud): 297
Clarke, Samuel: 55
Comte, Auguste: 29, 330, 398
comunismo: 152
condenados, especulaciones de Leibniz sobre: 50-51; en relación con la predestinación: 47-48
Confesiones (Rousseau): 68, 82, 235, 274
conocimiento, el idealismo trascendental de Kant sobre el: 100-101; impacto en la acción moral del: 103-107; insatisfacción por el deseo de ser Dios: 98; la meta del, según Hegel: 143; el principio de la *imitatio Dei* como guía de los actos de: 116; la redención por medio del: 85-87; de la relación entre felicidad y virtud: 102-104; *véase también* conocimiento de uno mismo; Dios, conocimiento de
conocimiento de uno mismo, convertirse en Dios al través del: 124-126; la redención mediante el: 85-87; como una tarea filosófica: 274; *véase también* conocimiento
Consejos Judíos: 348-349
contrato social, El (Rousseau): 92
Copérnico: 55, 187
Creación, argumento del diseño en: 58-59, **204-207,** 210, **213-216,** 385; bondad de la: 33; dificultad para separar al Creador de: 379; *Eichmann en Jerusalén* (Arendt) como una defensa de: **380-384;** la ética de Camus

basada en el odio contra el Creador ante el odio por: 377; Hume sobre semejanzas/orden en: **210-213;** la intuición intelectual para percibir: 99; Kant sobre las estaciones como prueba de su carácter divino: 49, 205; la naturaleza como producto de: 121-122; la religión natural sobre el diseño de: 216-217; la religión natural sobre la gratitud por: 202; el mundo de Rousseau como testimonio de: 83; los terremotos como argumento para dudar de su bondad: 314-315

Creador, el argumento del diseño y el papel del arquitecto: 58-59, **204-207,** 210, **213-216,** 385; dificultad para separar la Creación y: 379; la ética de Camus basada en el odio contra: 377; *véase también* Dios

crepúsculo de los ídolos, El (Nietzsche): 275

cristianismo, las herejías maniqueas: 47-49, 52; Hume lo presenta como una opción: 209; impacto de Auschwitz en el: 306; como meditación sobre la relación hombre/Dios: 124-125; revisión de Camus: 373-374; sobre el sentido del dolor en el parto: 289; como solución al problema del mal: 46-47; el sufrimiento venerado por el: 279-281; visión de los dioses griegos: 125n; *véase también* herejías maniqueas

Crítica de la razón práctica (Kant): 132, 200

Crítica de la razón pura (Kant): 31, 37, 98, 101, 121, 201n

Crítica del juicio (Kant): 119-121, 123, 154

"cuestión de la filosofía, La" (Horkheimer): 386

culpa, como un acto de venganza: 280; Auschwitz y los sobrevivientes: 334; el concepto de Nietzsche de: 278, 280; nazi: 349-350; elemento universal de Auschwitz y Alemania: 322-323, 324-325; que requiere alevosía y premeditación: 345-346; sufrimiento religioso derivado de: 295-296

Darnton, Robert: 232-233

debe ser y *es*, brecha entre: 97, 118, 128, 130, 134, 144-145, 156, 406-408

"Deducción metafísica" (Kant): 97

Demea (personaje de los *Diálogos*): 204, 211, 215, 269

Demonio, *véase* Satanás

desastres naturales, como castigo por los males morales: 69; ensayos sobre, como respuesta al terremoto de Lisboa: 25-26; la fe destruida por los: 68-71; Freud sobre la necesidad de tener control sobre los: 300-302; impacto de la tecnología sobre los: 325-326; Leibniz sobre como entendérselas con los: 69-70, 103; numerología para predecir los: 312; como opuestos al milagro: 122-123; la relación entre superar los desastres morales y los: 88; *véase también* terremoto de Lisboa

Descartes, René: sobre las apariencias y la realidad: 173; como padre de la filosofía moderna: 36

descubrimientos científicos, el argumento del diseño probado por los: 58-59; acerca del cálculo: 53-54; el orden natural dado a conocer por: 314-315; sobre el tamaño del universo: 53-54

deseo, la noción de la libertad de Kant aplicada a: 132-133; Schopenhauer sobre su destrucción: 261

Después de Auschwitz (Rubinstein): 306

Dialéctica de la Ilustración (Adorno y Horkheimer): 251-252, 385, 389

Diálogos sobre la religión natural (Hume): 201, 204, 209-210, 212, 217, 222, 225, 269-270

Diccionario (Bayle), la Ilustración marcada por: 36; influencia de: 162-163; *véase también* Bayle, Pierre

Diccionario filosófico (Voltaire): 162, 189, 191

dictum (real = racional): 144

Diderot, Denis: 203, 232, 243

dilema moral, la libertad a partir de decisiones en el: 333; *Fundamentación* (Kant) acerca de: 114-115

Dios, antisemitas como instrumentos de: 323-324; el argumento del diseño y el papel de arquitecto de: 58-59, **204-207,** 210, **213-216,** 385; argumentos de Sade sobre la existencia de: 248-249; bajo cargos desde la historia de Job: 44-45; Bayle sobre el problema del mal y: **164-168;** la blasfemia de Alfonso en su contra: **41-45,** 59, 154-155, 198, 315, 394; conocimiento de, declaraciones del: 170; conocimiento de Dios que rebasa el conocimiento humano: 27; defensa de la razón por Leibniz: **49-57,** 92; defensa a cargo de Rousseau: 28, 90, 93-95; descontento por el deseo de ser: 98-99; los diversos retratos que Nietzsche hizo de: 169n; los empiristas sobre el conocimiento de los hombres enfrentado a: 100; Engels sobre tomar el poder de: 150; la esperanza como un don de: 412; la ética de Camus basada en separar la Creación de: 377-378; Hegel sobre el papel de la filosofía acerca de: 126-127; implicaciones de la doctrina de la predestinación: 46-49; implicaciones del terremoto de Lisboa: 28-29; injusticia de un castigo infinito permitida por: 47-48; intención de, el argumento del diseño y: 58-59, **204-207,** 210, **213-216;** Kant muestra las estaciones como una prueba de: 49, 205; el libre albedrío como un don de: 75; el libre albedrío como una imitación reflexiva de: 114-116; según los maniqueos y los calvinistas: 171-172; metáfora de Bayle de la buena madre para: 168-171; metáfora de Hegel de Dios como un vendedor: 56-57, 169n; naturaleza de, antropomórfico: **208-211;** noción de la libertad divina de: 69-70; el nuevo mundo burgués y: 315; opinión de Hume: 209-210; las opiniones de Leibniz sobre el conocimiento de: 99-100; orden de, debate sobre la controversia panteísta: 93-94; el pecado y el sufrimiento provenientes de: 52-53; en *La peste* (Camus): 372-373; el problema del mal en Nietzsche y la muerte de: **278-292;** reivindicado por Rousseau: 4, 90, 92-93, 95; la religión natural sobre la generosidad de: 219; las sugerencias de Sade sobre el mal: **247-251,** 255; la *Teodicea* usada en defensa de: 45-46, **53-57;** *véase también* conocimiento; Creador; intención; Providencia; sustituir a Dios; teodicea

dioses griegos, Camus sobre la visión del mundo de: 374; Freud sobre las funciones de: 296-297; Nietzsche sobre el sufrimiento de: 276-277; Orfeo y el Hades: 109; Prometeo: 93-95, 137, 152, 154, 291-292; visión cristiana de: 125n

Discurso de las artes y las ciencias (Rousseau): 36, 71, 76, 78, 83-84

Disertación (Marx): 41

Dorado, El *(Cándido):* 203-204

Dostoievski, Fiódor: 26, 159, 326, 354-356, 374, 409

dualismo cartesiano: 173-174, 341

Ecce Homo (Nietzsche): 282

Edipo en Colono: 268

Edipo: 112, 131, 189, 268, 294, 347

Eichmann, Adolf: 333, 345-348, 350-353, 379-380

Eichmann en Jerusalén (Arendt), debate sobre: 379; sobre el hegelianismo durante el juicio: 332-333; sobre el mal como el rechazo a emplear la razón: 383-384; el papel de los Consejos Judíos en la Solución Final: 348n-349; como una teodicea de posguerra: **379-384;** *véase también* Arendt, Hannah

Einstein, Albert: 412

Emilio (Rousseau): 68, 72, 78, **81-87,** 90, 95, 110, 126, 140
empiristas: 37, 54, 100, 160, 255, 269
enajenación: 80, 128-129, 153
Engels, Friedrich, sobre el comunismo como conclusión de la filosofía: 152; sobre tomar el poder de Dios: 150
Ensayo sobre el hombre (Pope), combate entre esperanza/desesperación en: 64-65; comparado con la *Teodicea:* 61, 66; debate filosófico sobre: 62-63; defensa de la Providencia en: 66; influencia en Voltaire: 187
Epicuro: 164
escepticismo, de Bayle: 172, 175, 222; en cuanto a la razón humana: 175; de Hume: 222, 254-255; de los pensadores de la Ilustración: 329; de la razón de Sade: 254-255
Escuela de Fráncfort: 332n, 370, 385-386, 388-389
Espíritu del Mundo: 138-139, 146
estar en casa, metáfora: 384-385
estoicismo, ataques de Kant en su contra: 113-114; identificación de Nietzsche con el: 285-286; respecto al terremoto de Lisboa: 311-313
eterno retorno, doctrina del: 283-284
experiencia, declaraciones de causación al través de: 207; el impulso de ir más allá de: 388n; justificación filosófica de: 264-265; el maniqueísmo como una respuesta a la: 47-49; el progreso científico atado a: 187; Schopenhauer sobre el sufrimiento como la esencia de: 257-261, 270-271; unir el *debe ser* y el *es* como parte de: 407-408

Falwell, Jerry: 363
Faulkner, William: 321
Fausto (Goethe): 272, 290-291, 354
fe, Auschwitz como destructor de: 306; descubrimientos científicos en su apoyo: 58-59; destruida por desastres naturales: **68-72;** la función de la teodicea en relación con: 286-287, 306; Rousseau en busca de fundamentos racionales para: 72-73, 110; la *Teodicea* y la conformidad de la razón y: 50-51, 88; *véase también* optimismo
Federico el Grande: 26, 179
felicidad-virtud, conexión, implicaciones de la gracia y la razón para: 192; Leibniz acerca de revelaciones científicas sobre: 103; como una meta de la acción moral: 101-102, 108-109; peligros del conocimiento respecto a: 103; presuposiciones sobre: 96-97; el punto de vista de Kant sobre: **101-105,** 108-109; el punto de vista de Rousseau: 82; *véase también* virtud
felicidad, *Cándido* acerca de: 197; Freud sobre el principio del placer y: 298-299; como una necesidad de razón: 110-113; tragedia y: 113
Fenomenología del espíritu (Hegel): 30, 124, 138-140, 152, 274
Feuerbach, Ludwig: 38, 155, 281
Fiedler, Leslie: 321
Filo (personaje de los *Diálogos):* 204, 211, 213, 215, 270
filosofía, ausencia de la discusión del problema del mal en la moderna: 366-368; como búsqueda de la verdad: 147; centro gnoseológico de la moderna: 30-31; comparación de la poesía y la: 64-65; el conocimiento de uno mismo como tarea de la: 275-276; la cuestión de volver a vivir la vida a la luz de la: **268-277;** diferencias entre la continental y la analítica: 119, 368, 387, 395; división analítica en la especialización de la: 412; división racionalistas/empiristas en la: 160; eliminación de lo contingente como finalidad de la: 131-133, 156, 333; Engels acerca del comunismo como conclusión de la: 152; fundamentos para las primeras indagaciones metafísicas de la: 31; la indignación metafísica como medio para producir: 406-407; Hegel acerca de la comprensión al través de la: 143-144; Hegel sobre el papel de Dios en la moderna: 126-127; justificación de la experiencia al través de la: **264-267;** legitimidad de lo moderno y la: 397-398; Marx sobre los vínculos entre la teología y la: 147-150; negación de Dios y la: 74; como objetivo de *Justina,* de Sade: **229-232;** el papel conciliador de la filosofía política: 395; la relación entre la psicología y la: 274; el resurgimiento de la discusión del problema del mal en la: **369-397;** Rousseau sobre la vanidad de la: 71; secularización de lo sagrado en la: 399-400; la separación permanente de la teología y la: 126; el terremoto de Lisboa debatido por medio de la: 25-26, 70-71, **312-320;** el uso de medios pornográficos para argumentos de la: **232-237;** Voltaire acerca de la vanidad de la: 161-162
• filosofía analítica: 367-369, 387-388, 391-392, 395, 412
• filosofía continental: 368, 387
• filosofía crítica, advertencia de que no se busque desplazar a Dios como parte de: 98; sobre el impulso de ir más allá de la experiencia: 388n; principio de razón suficiente en: 97-98, 188, 403-404, 406, 410; sobre los principios morales: 117; *véase también* Kant, Immanuel
• filosofía, historia de la, aprender de la: 412-413; cambios de enfoque para el problema del mal en la: 89-90, 366-369; sobre los intentos de lograr el conocimiento propio: 274; las percepciones profundas de Kant en la: 200-201; reconciliación e: 395; su reorientación: 38-39; secularización de lo sagrado en la: 398-400; supuestos de: 29
• filosofía, política: 394-395
"fin de todas las cosas, El" (Kant): 384
Foucault, Michel: 142

Freud, Sigmund, consentir el sufrimiento: 298-300; cultura y civilización: 295-296, 299-301; sobre el deseo de controlar: **301-304;** su imagen de la infancia: 403; sobre los orígenes del sufrimiento: 295-296, 298; sobre las razones para creer en la Providencia: **292-304,** 401-403; sobre una visión del mundo construida con el terror: 295, 297-298
Fundamentación para la metafísica de las costumbres (Kant): 114-116
futuro de una ilusión, El (Freud): 294

gaya ciencia, La (Nietzsche): 336, 385
genealogía de la moral, La (Nietzsche): 158
Glanz (Adorno): 391
Goethe, Johann Wolfgang: 25, 93-94, 272, 354-355
Goldhagen, Daniel: 345
gracia, implicaciones para la conexión felicidad-virtud por: 192; pecado original y necesidad de: 67
"gran inquisidor" (Dostoievski): 374
gulags soviéticos: 322

Habermas, Jurgen: 370
Haym, Rudolf: 144
Hazan, rabino Isaac: 42
Hegel und seine Zeit (Haym): 144
Hegel, G. W. F., armazón metafísica para el problema del mal por: 126-127, 135-136; sobre la comprensión de la realidad al través de la filosofía: 143-144; sobre convertirse en Dios al través de conocerse uno mismo: 124-126; declaraciones de que su filosofía es una teodicea: 127; descripción de Dios por: 57, 146-147; *dictum* (real = racional) por: 144; sobre la eliminación de lo contingente: 130, 133-135, 156, 331, 333; como una influencia en el comunismo: 152-153; influencia de Kant en: **125-130;** sobre el progreso de la bondad: **136-143,** 330-333; sobre el

propósito del conocimiento: 143; vuelta a Leibniz de: 127
Heine, Heinrich: 105, 109, 277, 361
herejías maniqueas, comparadas con el calvinismo: 172; como explicación del problema del mal: **164-168,** 171; como respuesta a la experiencia: 46-49; sobre la lucha entre Dios y Satanás: 164-165; *véase también* cristianismo
hermanos Karamázov, Los (Dostoievski): 354-355, 372, 374-375, 409
Herodoto: 271
Himmler, Heinrich: 350
Hiroshima: 321-322, 352, 395
historia, Hegel sobre el progreso del bien evidente en la: **136-141,** 335; como negación de la realidad dada: 145; como una serie de crímenes y desgracias: 36, 138, 163; tortura mental por los acontecimientos trágicos en la: 130-131; la visión de Rousseau del mal como un fenómeno de la: **76-80**
Historia de la filosofía occidental (Russell): 367
Historia natural de la religión (Hume): 201, 209, 221
historiadores alemanes, debate de los (década e 1980): 322
Hobbes, Thomas: 86, 138
hogar, metáfora del: 384-385
hogar, la falta de, metáfora de: 293-294, 389
hombre rebelde, El (Camus): 374
Horkheimer, Max: 37, 162, 226, 251-253, 370, 386-387, 389, 411n
humanidad, capacidad de crueldad de la: 326-327; capacidad de sufrimiento de la: 215; el desplome de la fe en la modernidad para la: 320; Engels sobre devolver el poder de Dios a la: 150; Freud sobre una visión del mundo construida a partir del terror: 297-298; Hegel sobre el progreso histórico del bien en la: **136-141;** Marx sobre la sustitución de Dios inventado por la: 153; la metáfora del individuo para el desarrollo de la: 141; las revelaciones de Auschwitz respecto a la: 324-325; la teología tradicional adjudica la culpa a la: 317n; *véase también* Dios, Providencia
Hume, David, sobre el antropomorfismo: **208-211;** sobre la causalidad del mal: 201, 207-208, **217-224;** comentarios de Kant sobre: 200-201; sobre Dios como el arquitecto del argumento del diseño: 206–207, **213-217,** 224-225, 255; el enfoque en el mundo natural por: 205-207, 213-216, 224-225; influencia de Bayle en: 174; influencia de Kant en: 120-121; sobre la naturaleza de Dios: 208-210; el principio experimental empleado por: 210-211; razonabilidad de: 223-224, 255; reconocer la realidad del mal: 74; la religión natural promovida por: **201-207;** sobre volver a vivir la vida: 269-270

idealismo trascendental: 148
ideas trascendentales, como concepto teológico: 411n; debate filosófico sobre las: 387-388; rechazo de Nietzsche de las: 388-389; en respuesta a Auschwitz: 389-390
idolatría: 107-108, 114
Ilustración, comparada con el desarrollo del niño: 404-405; la contribución de Sade a la tarea de desenmascaramiento propia de la: 227-228; el escepticismo de sus pensadores: 65, 329-330; fantasías utópicas sobre el futuro en la: 59; fecha de sus orígenes: 36; idea del progreso durante la: 330; influencia del *Diccionario* (Bayle) en la: 36, 162-163; interés en los hábitos culturales durante: 183; el pensamiento independiente como su clave: 129-130; la religión natural como una esperanza de la: 202-204
imitatio Dei: 116, 209, 235, 284
indignación metafísica: 406

injusticia, del castigo infinito: 46-47; contra Job: 143; Rawls sobre no consentirla: 393-394; *véase también* justicia
intención, en actos malignos: 341-342; Arendt sobre la de Eichmann: **345-348,** 351-352; el contexto de Auschwitz respecto a la: **344-348;** debate de las escuelas funcionalista/intencionalista sobre la: 352; su evidencia el 11 de septiembre: 360-361; la necesidad en la culpa de que haya malicia e: 345-346; la participación forzada de las víctimas y la: 349; *véase también* Dios, intención
Introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (Hegel): 127, 399
Investigación sobre el entendimiento humano (Hume): 201, 221
Investigaciones filosóficas (Wittgenstein): 25, 274

James, Henry: 320
Jesucristo, Camus sobre los dos problemas resueltos por: 373; castigo aceptado por: 46-47, 286; crucifixión de: 276-277, 286; la salvación como consecuencia de la pasión de: 75
Job, cargos contra Dios a favor de: 44-45; como una cuestión de redención mesiánica: 46-47; el epílogo de las recompensas en la historia de: 178; la justificación primitiva de los juicios de: 44; maldice su nacimiento: 45, 193; como un mero individuo entre otros: 53; Nietzsche respecto a la afirmación de: 290; orígenes de la teodicea en la historia de: 369; el problema del mal comenzó con la historia de: 184; racionalización de la injusticia contra: 143; la relación entre virtud/felicidad y: 108-109
Johnson, doctor: 152
judaísmo, el impacto de Auschwitz en el: 306; sobre las ideas trascendentes: 387; sobre la naturaleza humana y divina: 125
judío, pueblo, Auschwitz como un juicio en su contra: 323-324; orígenes de la Providencia en la historia de: 143
Julieta: El vicio altamente recompensado (Sade): 226, 230-231, 236, 240, 242, 244-245, 248-249; propósitos didácticos de la exageración en: 254
justicia, Freud sobre las expectativas infantiles de: 301-302; Schopenhauer sobre el mundo como tribunal del mundo: 260; Voltaire cuestiona a la Providencia: **192-200,** 265; *véase también* injusticia
justicia como equidad, La (Rawls): 394
Justina: Los infortunios de la virtud (Sade), los filósofos como villanos en: **229-232,** 235; su lectura como una advertencia empirista: 255; su muerte: 237, 243-245; presentación de la Providencia en: **238-245,** 249; propósitos didácticos de la exageración en: 254-255; la virtud presentada como desesperación: 237, 241-243

Kant, Immanuel, sobre la acción moral y el conocimiento: **104-107;** ataques contra las concepciones instrumentales de la razón: 252-253, 255, 405; ataques contra el pensamiento estoico: 113; sobre la capacidad de tener propósitos de la naturaleza: 121-122; sobre decir la verdad: 110-111, 222n; demandas de un empleo sistemático de la razón: 411; sobre la diferencia entre la naturaleza y la razón: 97-98, 120-121, 130-131; sobre Dios en cuanto que excede el conocimiento de los hombres: 27; diferencia entre el mal moral y el natural: 281; ensayos sobre la naturaleza de los terremotos: 25, 70, 97, 312-314; sobre las estaciones como una prueba de Dios: 49, 205; sobre los fines y los medios de la razón: 405; el idealismo trascendental en el conocimiento de Dios: 100-101; sobre las ideas trascendentes: 387-388;

su influencia en Hegel: **125-131;** sobre la historia de Job: 44-45; el mal metafísico rechazado por: 153-155; sobre mentir a un asesino: 110-111, 189; sobre el mundo optimista de sus primeros años: 314; metáfora de estar en casa: 384; su noción de libertad: **106-112,** 132-133, 332, 343; su principio de la razón suficiente: 97-98, 188, 403-404, 406-407, 410; problema de las proposiciones del mal cuestionadas por: 96-98; su revolución copernicana: 99, 126; sobre Rousseau como un segundo Newton: 68, 73; sobre la visión de la historia y del mal de Rousseau: 77; sobre los salmos del rey David: 58-59; sobre lo sublime y la armonía: 123-124; sobre superstición/idolatría como una blasfemia: 107-108; la teodicea denunciada por: 105-107; sobre el vínculo felicidad-virtud: **101-105;** sobre volver a vivir la vida: 270

Karamázov, Iván: 354, 372, 374-375, 409

Kepler, Johannes: 55

Kierkegaard, Soren: 124, 174

Kleist, Heinrich von: 108, 408

Klossowski, Pierre: 246-247

Kohlhaas, Michael: 108

Kojeve, Alexander: 124, 145

Krüger, Johann Gottlob: 311

Labrousse, Elisabeth: 175

Lactancio: 164

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (Hegel): 127, 137, 399

legitimidad de lo moderno: 397-398

Leibniz, Gottfried Wilhelm, sobre la blasfemia del rey Alfonso: 45, 55, 92; cómo entendérselas con la catástrofe según: 69-70, 103; comparado con Nietzsche: 286-287; sobre el conocimiento de Dios: 99-100; defensa de Dios por: **49-57,** 92; sobre las demandas de Bayle por una explicación del mal: 59; sobre diferencias entre el Creador y la Creación: 378; distancia entre Pope y: 62, 66; su influencia en Hegel: 127; su influencia en Voltaire: 177-178, 186; el mal metafísico definido por: 52-53, 135; sobre volver a vivir la vida: 268-269; *véase también Teodicea* (Leibniz)

Lessing, Gotthold Ephraim: 39, 62, 64, 94, 140, 380, 412

Levinas, Emmanuel: 306-307, 309, 369-370, 406

ley de los pueblos, La (Rawls): 395, 396n

libre albedrío/libertad, Bayle los comenta: **167-173;** decisiones inmorales realizadas por medio de: 89-90; decisiones que revelan la verdad: 332; efectos del conocimiento total: 104-105; ejercido a imagen de Dios: **114-116;** Marx promoviéndolo: 154; como el mayor de los dones de Dios: 75; noción kantiana de: **106-112,** 132-133, 333, 343; la responsabilidad como precio del: 151; Vuelo 93 como prueba de: 364

Lisboa, como un centro comercial/cultural: 308-309; destrucción sufrida por: 308-309; esfuerzos para restablecer el orden/la intranquilidad política en: 317-319, 359

Loewith, Karl: 397

Lyotard, Jean-François: 320, 370

madurez, moderación y: 112; peligros de la: 140n; como tema de la filosofía de Kant: 112; tomar responsabilidad como parte de: 151

mal, Bayle sobre Dios y el: 167-168; búsqueda de una explicación naturalista del: 59, **301-304;** cuestión metafísica sobre el enfrentamiento con el bien: 406-407; debate a mediados del siglo XVIII sobre su eliminación: 134; definición de Leibniz del metafísico: 51, 134-135; demandar una explicación completa del: 59; desarrollo en la Ilustración de concepciones modernas de: 28-29; dificultades para definirlo: 33-34; distinción entre natural y moral: 28, 71, 151, 281; *Eichmann en Jerusalén* (Arendt) sobre el rechazo a usar la razón como: 383-384; como enemigo del bien: 365; Hume sobre la causalidad de: **218-223;** libertad, razón, sexualidad como fuentes de: 84; libre albedrío y: 75, 167; males naturales como castigo de los morales: 69; metáfora de Arendt del hongo como banal: **381-383;** peligro de negar su existencia: 73-75; como producto de voluntad/intención: 341-342; rechazo a convertirse en instrumento de: 365; redención al través de bienes futuros: 335; Sade, sobre las relaciones entre males naturales y morales: 249-250; Schopenhauer sobre el equilibrio de los males morales y naturales: 258; temores de su comprensión completa: 408-410; terremotos como paradigmas del mal natural: 310-311; tomar la responsabilidad por: 149-150, 303-304, 333, 342-344, 369n; su tratamiento filosófico por Rousseau: **73-92**

• mal contemporáneo, Auschwitz como una nueva forma de: 327-329; Auschwitz en un sentido conceptual: 307; en busca de explicaciones del 11 de septiembre como: 362-363; su comienzo con pasos triviales: 381; comparación del terremoto de Lisboa con diversas pérdidas: 386; condenación de los males moral y natural: 363-364; explicaciones imposibles de: 305-306; impacto de la tecnología en: 325-327; interés en las representaciones que Sade hizo de: 354; la lección de Auschwitz sobre la vigilancia en su contra: 362-363; límites rebasados durante la segunda Guerra Mundial por: 321; sobre los *Musselmänner* en Auschwitz: 339-340; nuevas formas de teodicea para explicarlo: 328-329; como producto de la voluntad/intención: 342-343

• mal metafísico, análisis del, en *La peste* (Camus): 371-373, 375; ironía de *Cándido* respecto al: 197; Leibniz acerca del: 51, 135; oposición entre naturaleza/moral y el: 340-341; rebelión de Camus contra el: 373, 375-376; rechazo de Kant del: 153-155; vuelta a examinarlo: 390-391

• mal moral, Agustín sobre la vinculación del mal natural y el: 75; Bayle sobre la invención de Dios del: 166-167; la condena contemporánea del mal natural y del: 363-364; distinción entre mal natural y: 27-28, 71, 151-152, 281, 303; *Eichmann en Jerusalén* (Arendt) sobre el rechazo a emplear la razón como un: 383-384; Hume sobre la causalidad del: **217-223;** impacto de Auschwitz en el significado de: 329; *La peste* (Camus) como una metáfora del: **370-373,** 376-377; los males naturales como un castigo por el: 69; los *Musselmänner* de Auschwitz: 339-340; como producto de la voluntad/intención: 342-343; redención del, al través de los bienes futuros: 335; Sade acerca de las relaciones del mal natural y el: 249-250; Schopenhauer sobre el equilibrio del mal natural y el: 258-259; temores de la comprensión completa del: 408-410; el terremoto de Lisboa como un castigo por el: **310-313;** tomar la responsabilidad por el: 151-152, 302, 333, 343-344, 369n; vínculo entre superar el mal natural y el: 88

• mal natural, Agustín sobre la relación entre el mal moral y el: 75; Bayle sobre Dios como la causa del: 166-167; condena contemporánea del mal moral y el: 363-364; distinción entre el mal moral y el:

27-28, 71, 151-152, 281, 303; la perspectiva del spinozismo sobre el: 95-96; quitarle su carácter mítico: 302-304; relación entre superar el mal moral y el: 88; Sade sobre las relaciones del mal moral y el: 249-250; Schopenhauer acerca del equilibrio entre el mal moral y el: 258-259; los terremotos como paradigma del: 310-311; *véase también* terremotos
• mal, problema del, análisis de Bayle del: **164-168;** la aproximación de Hume al: 223-224; la aproximación de Marx al: 146-147; Bayle acerca del libre albedrío y el: **167-172;** el cristianismo presentado como una solución para el: 46-47; declaraciones de este libro sobre el: 32-33; desarrollo a lo largo del tiempo y solución al: **76-81;** diferencias en las aproximaciones de diversas tradiciones filosóficas al: 368-369; examen de Kant de los supuestos para el: 96-98; como expresión de necesidades infantiles: 402-403; formulación que hacen los ateos del: 397-398; Hegel aplica la estructura metafísica al: 126-127, 135; la historia de Job y el: 44; la historia de Job como principio del: 184; los intelectuales de la posguerra y el: 26; la muerte de Dios como la solución de Nietzsche al: 278-280; su negación por la filosofía moderna: 366-368; Nietzsche se concentra en la centralidad del: 266-267, 366; Nietzsche acerca de la creación del: 277, 328; orígenes religiosos del: **399-403;** peligro de fragmentarlo: 32; peligro de negarlo: 74; planteado en términos no teístas: 29-30; postura de Voltaire respecto al: **192-200;** presentación a partir de Auschwitz del: 26-28, **347-353,** 356-358; como redención del pasado: 283; resurgimiento de la discusión filosófica sobre el: **369-397;** Rousseau le da forma al: 90-92; según se presenta en las novelas de Sade: **247-256;** como un sufrimiento sin sentido: 280; la sustitución de Dios como una solución al: 262; temores de la comprensión: 408-410; Voltaire acerca del: **192-200**
Malagrida, padre: 318
Marquard, Odo: 391
Marx, Karl, influencias filosóficas en: 151-152; postura filosófica de: 146-147; sobre los vínculos teología/filosofía: **147-151**
marxismo: 147, 149, 370, 379
Más allá del bien y del mal (Nietzsche): 292
materialismo histórico, metáfora del autómata: 398
McCarthy, Mary: 384
McTaggart, John: 367
Mendelssohn, Moses: 39, 62, 64, 126, 412
mentir a un asesino (ejemplo de Kant): 110-111, 189
metafísica, la brecha entre el *debe ser* y el *es* como origen de la: 406-407; darle sentido al mundo empleando la: 406
milagros, gratitud por lo natural y por lo divino: 315; Kant sobre el desastre como opuesto a los: 122-123; la resurrección como: 47
Mill, John Stuart: 366-367, 392
Minima moralia (Adorno): 385
mito de Sísifo, El (Camus): 373-374
moderación: 112
modernidad, Auschwitz como símbolo de la crisis de la: 325-326; *Cándido* como una descripción del camino para llegar a la: 197; comenzada por un acto de teodicea: 366; crisis de la: 320-321; como una fuente de infelicidad: 142; iniciada con el terremoto de Lisboa: 341; legitimidad de la: 397-398
monoteísmo: 210, 401, 406
moral, Freud sobre la función de los dioses respecto a la: 296-297; fantasía de Kant de Dios siendo sustituido por la: 118; imposibilidad de reconciliar la vida y la: 278-279; superar la brecha entre la naturaleza y la: 340-341, 343-344; rechazo de la reconciliación de la naturaleza y la: 328-329
moscas, Las (Sartre): 305
muerte de Dios: 124, 152, 156, 277-278, 281-282, 284
mundo como voluntad y representación, El (Schopenhauer): 264
mundo natural: 205-207, **213-216,** 224
"mundo, tal como va, El" (Voltaire): 179

nacimiento de la tragedia, El (Nietzsche): 276
naturaleza, como algo que no tiene significado: 341; esclarecimiento de la función de los dioses griegos: 296; Freud acerca de la civilización como una defensa contra la: 295-296; Freud sobre la necesidad de controlar la: 300-302; Kant acerca de la capacidad de tener propósitos de: 121-122; Kant sobre la diferencia entre la razón y la: 97-98, 120-121, 130-131; rechazo de la reconciliación entre la moral y la: 328-329; superar la brecha entre la moral y la: 340-341, 343-344; la búsqueda de Sade del crimen más extremo contra la: 343
naturaleza humana, exploración de Hegel de la divina y la: 125; la razón como lo que hay de divino en la: 129-130; la visión de Kant de la: 121-122
nazis, como criminales de guerra frente a lo singularmente diabólico: 324-325; culpa de los: 350-351; diferencias entre otros y los: 322; diferencia entre la Unión Soviética y los: 331; esfuerzos de propaganda por los: 350; mayor mal producido con menos malicia por los: 344-345; papel de los Consejos Judíos en la Solución Final de los: 348n-349; participación forzada de las víctimas de los: 349-350; *La peste* (Camus) como una metáfora de los: 371-373, 377; quema de libros por los: 381; como una variante del antisemitismo histórico: 324; la visión de Camus de los: 376
Newton, sir Isaac: 54, 57-58, 60-61, 73, 78, 87-88, 90-91, 110, 200, 229, 310
Newton de la mente, el, *véase* Rousseau, Jean-Jacques
Nietzsche, Friedrich, anuncio del desplazamiento de Dios: 45; centralidad del problema del mal para: 266-267, 366; comparación de Leibniz con: 286-287; concepción de la culpa por: 278, 280; sus contribuciones a la teodicea: **276-292;** sobre la creación del problema del mal: 275-276, 328; dificultad para separar al Creador de la Creación vista por: 378; dificultades para clasificarlo: 265-267; doctrina del eterno retorno según: 276, 283-284; la herida metafísica descrita por: 129; identificación con los estoicos: 285; sobre la justificación de la vida: 290-291; metáfora del parto utilizada por: 288-289; sobre la muerte de Dios: 124, **278-281;** sobre la redención de los dolores pasados: 283; representaciones de Dios por: 169n; acerca de revelaciones sobre la cuestión de la vida: 275-277; acerca del sufrimiento: 276-277, 280, 285-286, **288-292;** superación de la oposición entre la idea y la realidad por: 335-336; la trascendencia de Améry como oposición a: 337-339; sobre la trascendencia como una traición a la vida: 388; *últimos hombres* de: 218, 302
nihilismo/panteísmo, controversia: 93
niños, desarrollo del conocimiento propio en: 84-85; Freud sobre los temores infantiles y la noción de la Providencia: 401-403; interés de Rousseau en su desarrollo: 404-405; el problema del mal como una ex-

presión de necesidades infantiles: 403; Rousseau sobre la manipulación de: 87, 91, 95; Rousseau sobre el valor del castigo: 81
Noche (Wiesel): 305
nueva Eloísa, La (Rousseau): 74
numerología: 312
Núremberg, juicio de: 320

Odisea (Homero): 385, 389
optimismo, debate de Rousseau y Voltaire sobre el: 272-274; la invención de la Providencia y la necesidad de: 400; en las primeras obras de Kant: 314; representación en *Cándido* del pesimismo, el realismo y el: 182-183, **196-200;** como un reflejo del interés del siglo XVIII en la teodicea: 404
orígenes del totalitarismo, Los (Arendt): 370

Pangloss: 53, 128, 176, 180, 184, 190, 194-195, 197, 200
Pantheismusstreit (controversia sobre el panteísmo), diversas respuestas a: 93-94; encendida por Goethe: 93-94
parto, metáfora del: 288-289
pecado, Bayle en defensa del libre albedrío y: **166-172;** esencia de soberbia del: 159; injusticia del castigo infinito por: 47-48; Leibniz acerca del sufrimiento y el: 50-51; negación por Voltaire del sexo como: 193-194; noción del pecado original: 63, 66-67, 72, 75; original: 63, 66-67, 72, 75, 192, 342; Rousseau acerca del sufrimiento y el: 80-81; Rousseau sobre el sufrimiento por el: 281
personalidad autoritaria, La (Adorno *et al.*): 332n, 370
peste, La (Camus): 370-372, 375, 377
Platón: 32, 36-37, 99, 290
"Poema sobre el desastre de Lisboa" (Voltaire): 161, 181, 185, 273
politeísmo: 209-210, 406
Pombal (primer ministro de Portugal): 317-319, 344, 359
Pope, Alexander, acerca de cómo entendérselas con la catástrofe: 70; la distancia entre Leibniz y: 62-63, 66; influencia de opiniones: 62-64; influencia sobre Voltaire: 184-187; sobre la necesidad del amor a uno mismo: 67; uso de la poesía como un medio: 64-65
"Pope, ¡un metafísico!" (Lessing y Mendelssohn): 62
pornografía filosófica: 232-237
predestinación, doctrina de la, una descripción de la: 47-48; implicaciones para Dios: 47-48
Primera Causa: 207
primera Guerra Mundial: 320-321, 327
Principia (Newton): 110
principio experimental: 210
principio del placer: 298-299
principio de razón suficiente: 97-98, 188, 207, 403-404, 406-407, 410
Principios de la filosofía del derecho (Hegel): 394
"Profesión de fe del vicario saboyano" (*Emilio*, de Rousseau): 72, 86, 203
progreso, conexión entre las ideas de la Providencia y: 141; evidencia histórica del: **136-141,** 335; la historia de Bury sobre la idea del: 330; el impacto de Auschwitz sobre las creencias relativas al: 329-330; legitimidad de lo moderno y la idea del: 397-398; la postura de Hegel respecto al: **136-143, 330-333**
Prometeo: 41, 93-95, 137, 152, 154, 291-292
propósitos, tener, como capacidad de la naturaleza: 122-123; como la legalidad de lo contingente: 135
Providencia, creencia y juicio religioso clásico de la: 323-324; cuestionamiento de Voltaire respecto a la: 63, 189, **192-200,** 265; examen de Freud sobre la creencia en la: **292-304;** general y personal: 155; Heine la describe como una madre judía: 169n; en *Justina*, presentación de la: **237-245,** 249; origen de las ideas de la: 143, 400, 401, 402, 404; posturas de Leibniz y de Pope respecto a la: 69-70; propósito de Sade, escrutar los designios de la: 238; rechazo de la noción de la: 159; rechazo de Schopenhauer a la: 259; surgimiento del capitalismo y creencias acerca de la: 316n; terremotos como un desafío a la: 314-315; versión de Rousseau de la: 72, 84, 89, 92-93; vínculo entre la idea del progreso y la: 141; *véase también* Dios; humanidad
Providencia general: 155; *véase también* Providencia

"¿Qué es la Ilustración?" (Kant): 140
quema de libros: 361
quietismo, la negación del mal como una forma de llegar al: 73-74; la teodicea bajo el cargo de llevar al: 105-106, 238

racionalistas: 37, 54, 160, 254
Rawls, John: 37, 370, 391-395
razón, concepción contemporánea fragmentada de la: 410-411; confianza de Leibniz en la: **54-57;** demanda de conexiones sistemáticas por la: 192; demandas de Kant por una exposición sistemática de la: 411; Dios sustituido por la: 57, 157; *Eichmann en Jerusalén* acerca del mal como una negativa a usar la: 383-384; como el elemento divino en la humanidad: 129-130; eliminar lo contingente, tarea de la: 134-135; escepticismo hacia la razón humana: 175-176; la felicidad como un deseo de la: 110; implicaciones de la razón para el vínculo entre la felicidad y la virtud: 192; Kant contra las concepciones instrumentalistas de la: 252-253, 255; Kant acerca de la diferencia entre la naturaleza y la: 97-98, 120-121, 129-130, 256; Kant acerca de los fines y los medios de la: 405; perspectiva de Hume sobre la: 223-224, 254-255; principio de razón suficiente: 97-98, 188, 207, 403-404, 406, 410; Rousseau sobre la fe basada en la: 72, 109-110; la *Teodicea* sobre la conformidad de la fe y la: 51, 88; la unidad del *es* y el *debe ser* como una demanda de la: 407-408; Voltaire examina la: 189-190, 199
realidad, aceptarla *vs.* cambiarla: 147; la brecha entre el *es* y el *debe ser* en la: 130, 144-145, 156-157, 279, 328-329, **406-408;** comprenderla al través de la filosofía: 144; Descartes sobre la brecha entre la apariencia y la: 173; el experimento de Agamben de volver a vivir Auschwitz: 336; Freud acerca de la necesidad de la educación para la: 294; Freud sobre el terror como base de la: 297-298; las funciones de la teodicea respecto a: 286-287; la historia como una negación constante de la: 145; retrato que hace *Cándido* de la: 182-183; la solución de Nietzsche a la oposición entre idea y: 335-336; la visión de Nietzsche sobre la: 286-287
"Rebeldía" (Dostoievski): 355, 374
redención, del mal al través de bienes futuros: 335; otorgada por la pasión de Cristo: 75; perspectiva de Nietzsche sobre la: 267; Rousseau sobre la manipulación que requiere la: 95; Rousseau acerca del conocimiento de uno mismo para la: 85-87; al través de los mismos procesos que nos llevaron a la ruina: 84-85; *véase también* salvación
"Refugio sin hogar" (Adorno): 385
religión, adjudicar la culpa de los sufrimientos a la humanidad: 317n; descripción de Marx de la: 148-149; escepticismo de Bayle acerca de la: 175-176; la esperanza sostenida por la religión tradicional: 388; las esperanzas de la Ilustración en la religión natural: 202-204; Freud sobre la neurosis de la: 294-295; Hume

sobre el cristianismo como una opción: 209-210; las maravillas cotidianas inspiran la: 206; Marx sobre vínculos entre la filosofía y la: 147-149; posible origen del problema del mal: **397-409**
religión dentro de los límites de la propia razón, La (Kant): 58, 107, 343
religión natural, acerca del diseño de la Creación: 216-217; desmitificar el mal al través de la: 302-304; despojada de la superstición: 206; *Diálogos* (Hume) sobre la: 202, 204, 206; sobre la generosidad de Dios: 219
represión sexual: 234
"Resentimientos" (Améry): 337
responsabilidad moral, comprender la, histórica: 352; debate sobre la de los alemanes: 349-350; como precio de la libertad: 151; problema de Auschwitz y la: **344-348;** tomarla por el mal: 149-150, 302-303, 333, 343-344, 369n
resurrección (mesiánica): 46-47
Revolución francesa: 84, 135, 137, 141-142
Rorty, Richard: 30
Rousseau, Jean-Jacques, comentarios de Sade acerca de: 235; discusión sobre la Providencia de: 72, 84, 89, 92-93; dos servicios que el siglo XVIII esperaba de: 60-61; sobre la enfermedad y la muerte: 83; formulaciones modernas del problema del mal por: 90-92; sobre los fundamentos racionales de la fe: 72, 110; acerca del mal como fenómeno histórico: **76-80;** sobre el mal natural *vs.* el moral: 71; sobre los niños y su crianza: 81, **84-87,** 90-91, 95, 404-405; las objeciones de Alfonso contestadas por: 88, 92-93, 154; postura naturalista de: 66; acerca del sexo como la base de la sociedad: 234; sobre el sufrimiento por los pecados: 80-81, 281; terremoto de Lisboa, diferencias entre Voltaire y: 25, 28, 70-71, 188, 272-273, 180n; vindicación de Dios por: 28, 90, 92-93, 95; sobre volver a vivir la vida: 272-273
Rousset, David: 325
Rubinstein, Richard: 306
Russell, Bertrand: 177, 367

Sade, marqués de, la busca del mayor crimen, el más antinatural: 343; crítica a la aristocracia francesa: 228; enfoque criminal de sus escritos: **225-230,** 254; escepticismo ante la razón: 254-255; escrutar el diseño de la Creación como un propósito de: 238; la exasperación de la virtud en *Justina*: 237, 241-242; imagen de la filosofía en *Justina*: **228-232;** interés moderno en las obras de: 353-354; acerca de las obras de Rousseau: 235-236; el problema del mal en las novelas de: **246-256;** la Providencia en *Justina*: **237-245,** 249; sugerencia del mal en la naturaleza de Dios: 246-247, 249-250, 254-255
Saint-Fond (personaje de *Julieta*): 228, 247-250, 353-354, 356
salvación, como una merced de Dios: 75; el pecado original y la gracia de la: 67; la visión de Rousseau: 85-87; *véase también* redención
Sancho (rey de Castilla): 41-42
Sanctius, Rodericus: 42
Sartre, Jean-Paul: 305, 370, 372, 376-377
Satanás, al descubierto durante el Holocausto: 356-357; la doctrina maniquea acerca de la lucha entre Dios y: 164; presentado por Goethe y por Dostoievski: 354-356
Schelling, Friedrich: 38, 98, 137
Schiller, Friedrich: 109
Scholem, Gershom: 381
Schopenhauer, Arthur, influencias reconocidas por: 258; sobre el mundo como tribunal del mundo: 259-260; la Providencia rechazada por: 259; acerca del sufrimiento como la esencia de la existencia: 257-259, 270-271; visión de la autodestrucción cósmica: 257-259; sobre volver a vivir la vida: 270-271
Schopenhauer como educador (Nietzsche): 129
segunda Guerra Mundial: causas de choques morales durante la: 323; límites rebasados en la: 321; *La peste* (Camus) como texto de resistencia durante la: 371-372, 376; *véase también* Auschwitz
sentido, de *Auschwitz, Lisboa* e *Hiroshima*: 321; como un gesto esperanzado: 412-413; impacto de Auschwitz sobre el mal moral: 327-328; la naturaleza carece de: 341; resistencia de Kleist a dárselo a un terremoto: 408; del sufrimiento: 281, 289; de la vida al través del sufrimiento: 280-281; de la primera Guerra Mundial: 320; *véase también* experiencia
sexualidad, expresada en la literatura pornográfica (siglo XVIII): **232-237;** negada como un pecado por Voltaire: 193-194; como un vínculo entre el egoísmo y la moral: 86; la visión de Schopenhauer: 258; *véase también* deseo
Shklar, Judith: 91
sífilis (*Cándido*): 193, 234
Smith, Adam: 201-202, 316n
soberbia: 159
sociedad, el amor como piedra de fundamento de: 86; desarrollo de la burguesía (siglo XVIII): 315; Rawls acerca de una utopía realista de: 395
Sócrates: 32, 99, 112, 156, 263, 290
Solución Final, debate sobre la responsabilidad de Alemania por: 349-350; escuelas funcionalistas e intencionalistas: 377; papel de los Consejos Judíos en: 348-349; *véase también* Auschwitz
Spinoza, Baruch: 31, 36, 94-95, 251
spinozismo, perspectiva del mal natural del: 95-96; visión del mundo: 94-95
Stendhal: 277
sufrimiento, capacidad de los seres humanos de: 215; como causa de un bien mayor: 60-61; como una condena de la vida: 279; explicado por medio de la Caída: 291-292; Freud sobre cómo hacerle frente: **298-301;** Freud acerca de las fuentes del: 294-296, 298; Goethe sobre el: 93-94; Hegel acerca de la necesidad de: 131, 138; justificado por la teodicea: 149; Leibniz sobre el pecado y el: 50-51; Marx acerca de: 154; metáfora del parto: 289; Nietzsche sobre el: 276-277, 280, 285-286, **288-292;** problema del mal como sin sentido: 280; el que no tiene sentido y el que sí lo tiene: 280-281, 289; relación entre la virtud y la felicidad con los inocentes: 101-102; respuesta a Auschwitz después de la guerra: 339; Rousseau sobre el pecado y el: 80-81, 281; Schopenhauer sobre el: 257-259, 270-271; veneración del cristianismo por el: 280
suicidio: 260-261, 374
superstición: 107, 206, 233
"supuesto derecho a mentir por motivos altruistas, Del" (Kant): 110
sustituir a Dios, Auschwitz señala el fracaso de: 357; emplear la razón para: 57-58; la fantasía de Kant sobre la moral: 118; Freud sobre reemplazarlo con un principio abstracto: 297; Hegel acerca de convertirse en Dios y: 124-126; modelo nietzschiano de la muerte de Dios: **278-292;** como pecado de soberbia: 159; como solución al problema del mal: 261-262; *véase también* Dios

Tablas alfonsíes: 42
talibanes: 361
Taubes, Jacob: 397
teodicea, acusación de que lleva al quietismo: 105-106, 238; comienzo y fin de la: 366; contribuciones de Nietzsche a la: **276-292;** declaracio-

nes de Hegel respecto a la: 127-128, 146-147; definición de Arendt de la: 378; discurso filosófico continuo sobre la: 263; *Eichmann en Jerusalén* (Arendt) en la posguerra como una: **379-384;** elemento de mala fe en: 160; fuentes del impulso que lleva a la: 401; función de la: 286-287, 306; justificación al través de la: 139; Kant sobre los peligros de la: 106-107; limitaciones de la teodicea simple: 362-363; mal contemporáneo y nuevas formas de: 328; el optimismo como un reflejo del interés del siglo XVIII en la: 404; rechazo por la filosofía moderna de la: 367; sufrimiento justificado por la: 149-150; surgimiento en la historia de Job: 369

Teodicea (Leibniz), comparada con el *Ensayo sobre el hombre*: 65-66; compatibilidad de la fe y la razón demostrada por la: 50, 88; como defensa de Dios: 46, **53-57**; influencia de la: 61-62; noción de la libertad divina desarrollada en la: 69; en tanto que renueva el punto de vista de Agustín: 167-168; *véase también* Leibniz, Gottfried Wilhelm

Teoría Crítica, exposición general de: **385-391;** sobre la posibilidad de cambiar el mundo: 389

"Teoría Crítica, Sobre la" (Horkheimer): 387

Teoría de la justicia (Rawls): 392, 394

Teresa filósofa: 234-235, 252

"terremoto en Chile, El" (Kleist): 408

terremoto de Lisboa, consecuencias del: 309-310; debate del mundo intelectual sobre el: **315-320;** la devastación de Auschwitz comparada con la del: 306-307; ensayos de Kant sobre el: 25, 70, 97, 312-314; implicaciones del, sobre el orden de Dios: 28-29; la modernidad surgida a partir del: 341; naturaleza del, como un desastre natural: 28; la numerología respecto al tiempo del: 312; paralelos entre el 11 de septiembre y el: 358-359; las pérdidas modernas comparadas con las del: 386; respuestas religiosas al: 310-312; riesgos de comparar Auschwitz con el: 33; Rousseau/Voltaire sobre el: 25, 28, 71, 180n, 188, 273; rumores de un nuevo terremoto después del: 318; significado del: 321; *véase también* terremotos

terremotos, como amenaza contra la Creación: 314-315; ensayos para responder al de Lisboa: 25-26, 70-71; como las guerras: 326; como paradigmas del mal natural: 310-311; resistencia de Kleist a darles un significado: 408; teoría de las fallas tectónicas: 313-314; en Turquía (1999): 219; *véase también* terremoto de Lisboa; mal natural

terroristas/terrorismo, intenciones claras de: 360-361; impotencia conceptual producida por: 361-362; como una forma de mal: 359-360; acción moral de los pasajeros del Vuelo 93 contra los: 364-365; *véase también* 11 de septiembre

Tesis de filosofía de la historia (Benjamin): 398

Trabajo sobre el mito (Blumenberg): 93

tragedia: 111-113, 289-290

Tratado sobre la naturaleza humana (Hume): 223, 274

Turquía, terremoto de (1999): 219, 319n

Unión Soviética: 331

utopía: 395

verdad, la filosofía como una búsqueda de la: 147; Kant sobre la importancia de la: 111, 222n

vida, la brecha entre el *es* y el *debe:* 130, 144-145, 156, 279; la cuestión de volver a vivirla: **267-277;** Freud sobre la dificultad de la: 298; Goethe describe su: 272n; imposibilidad de reconciliar la moral y la: 279; Nietzsche sobre la afirmación de la tragedia: 290; Nietzsche sobre la justificación de la: 290-291; sentido de la, al través del sufrimiento: 279-280; el sufrimiento como una condenación de la: 279; *véase también* experiencia

virtud, castigo de la, en *Justina* (Sade): 237, 241-243; distinguir la felicidad de la: 108-109; tragedia y: 113; *Zadig* (Voltaire) sobre la: 176-178; *véase también* felicidad-virtud, conexión

virtud alertada por el terremoto, La (Krüger): 311

Voltaire, François-Marie Arouet, acontecimientos que cambiaron la visión del mundo de: 179-180; admiración de Bayle por: 162-163; comparación de las visiones del mundo de *Zadig* y de *Cándido* por: **178-187;** discusión del terremoto de Lisboa entre Rousseau y: 25, 28, 70-71, 188, 272-273, 180n; ejemplos eróticos usados por: 233-234; entrada de amor en el *Diccionario* de: 190-191; entrada de teísmo en el *Diccionario* de: 191-192; influencia de Bayle en las obras de: 177, 180; influencia de Leibniz en: 177-178, 185-186; influencia de Pope en: 185-187; interés en las cadenas causales de: 188-189; sobre el pecado original y la Providencia: 63-64, 192-193, 265; sobre el principio de razón suficiente: 188, 190; sobre la Providencia y el problema del mal: **192-200;** la razón examinada por: 189-190, 199; sobre los tonos sombríos de Rousseau: 91; sobre volver a vivir la vida: 269, 272-274

Vuelo 93 (11 de septiembre): 364

Wiesel, Elie: 305

Wittgenstein, Ludwig: 390

Wolff, Christian: 312

Zadig: o el destino (Voltaire), comparación con la visión del mundo de *Cándido* con la de: **178-187;** síntesis de: 176-177; la visión del mundo de Leibniz evidente en: 177-179

El mal en el pensamiento moderno, de Susan Neiman,
se terminó de imprimir y encuadernar en febrero de 2012
en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA),
Calz. San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
En su composición se utilizaron tipos Palatino LT Std.
La edición consta de 2 000 ejemplares.